د. محمد حافظ يعقوب

الذاكرة والاقتلاع

فالاشا اثيوبيا

التاريخ - الأسطورة والمنفى



الذاكرة والاقتلاع

فالاشا اثيوبيا: التاريخ، الأسطورة والمنفى

اهداءات ٢٠٠٢

دار المدى

سوريا

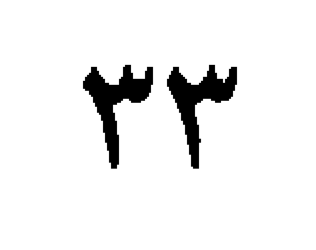
د. محمد حافظ يعقوب

الذاكرة والاقتلاع

فالاشا اثيوبيا: التاريخ، الأسطورة والمنفى

منشورات





Author : M. Hafez Yaa'qoub — اسم المؤلف : د. محمد حافظ يعقوب

Title : Memory and Uprooting — عنوان الكتاب : الذاكرة والاقتلاع

Al- Mada : Publishing Company — الناشر : دار المدى للثقافة والنشر

First Edition 1997. — الطبعة الأولى : ١٩٩٧

دار المدى للثقافة والنشر

سورية – دمشق صندوق بريد : ٨٢٧٢ أو ٧٣٦٦

تلفون : ٧٧٧٢٠١٩ – ٧٧٧٦٨٦٤ – فاكس : ٧٧٧٣٩٩٢

بيروت – لبنان صندوق بريد : ٣١٨١ – ١١ فاكس : ٤٢٦٢٥٢ – ٩٦١١

Al Mada : Publishing Company F.K.A.

Nicosia - Cyprus , P.O.Box . : 7025

Damascus - Syria , P.O.Box . : 8272 or 7366 . Tel: 7776864 , Fax: 7773992

P.O. Box : 11 - 3181 , Beirut - Lebanon, Fax : 9611- 426252

توطئة

طلعت صحيفة واشنطن بوست الأمريكية واسعة الإنتشار والإطلاع (الجمعة في ١٩٩٦/١/٢٦) بخبر قادم من إسرائيل فحواه أن بنك الدم في الدولة اليهودية يقوم بتدمير كميات الدماء التي تجمع من الفالاشا الإثيوبيين ، ويتخلص منها جميعها بشكل منهجي ومنظم . أما السبب المعلن لهذا التدمير ، الذي اعترفت به السلطات الصحية رسمياً صبيحة اليوم التالي على انتشار الخبر ، فيرجع كما تؤكد المعلومات التي نشرتها معاريف (السبت في ٢٧ منه) ، إلى الخشية من تلوث هذه الدماء بفيروس فقدان المناعة (الأيدز أو السيدا) . أما أصحاب العلاقة المباشرة ، وهم الفالاشا الإثيوبيون ، فنظروا للأمر على أنه إهانة حقيقية ومتعمدة توجه بحقهم ، وأن افتضاح أمر هذه القضية ، التي تبدو كما لو كانت ذات طابع يتعلق بالأمن الصحي للجماعة ككل ، تتكشف عن عنصرية فاضحة .

إن التدمير المنهجي للدم الإثيوبي كله لايعود ، كما يقول المعترضون ، لأسباب تتعلق بالوقاية الصحية فقط ، بدليل أنه يشمل الفالاشا جميعهم وليس المرضى منهم فحسب ، وبدليل آخر لا يقل منطقية عن الأول بيانه أن بنك الدم الإسرائيلي لايدمر الدم القادم من الولايات المتحدة الأمريكية ونسبة المرضى بفقدان المناعة هي فيها أعلى بكثير من نسبتها في إسرائيل . بما في ذلك نسبتها بين الفالاشا أنفسهم . يرجع الأمر كما يؤكد العارفون إلى موقف عنصري من الفالاشا ، أي من هؤلاء «الشفارتس» (السود باليديش) كما يقولون في إسرائيل ، وإلى الموقف الملتبس حيالهم .

وكما في كل حالة عنصرية مشابهة ، لم تفت معاني القصة على الطرف الذي يحتل فيها موقع الضحية ، وهم الفالاشا هنا . تظاهر الآلاف منهم بغضب صاخب أمام مكتب رئيس الوزراء صبيحة الأحد (في ٢٨/ ١/ ١٩٩٦) ، واشتبكوا خلال ساعات مع قوات الشرطة في مواجهات عنيفة استخدمت فيها الغازات المسيلة للدموع والرصاص المطاطي والعصي والحجارة وخراطيم المياه ؛ أما نتيجة الإشتباكات فكانت ، بحسب الصحافة (الحياة والفيغارو في ٢٩/ ١/ ١٩٩٦) سقوط عشرات الجرحى من المتظاهرين وقوات الشرطة واعتقال عدد من أفراد الفالاشا ، فضلاً عن اعتراف رسمي ، من قبل رئيس الوزراء شمعون بيريس نفسه أمام وفد يمثل الفالاشا ، بالمضمون العنصري للقضية ، وبالإعتذار عن ذلك ، وبتشكيل لجنة للتحقيق بالموضوع .

عاد الفالاشا إلى دائرة الضوء إذن . واحتلوا من جديد الصورة التي تتصدر الصفحات الأولى أو ما يشبهها بجدارة يستحقها الخبر نفسه ، وليس أبطال القصة أو أصحابها بما هم كذلك . غير أن عودتهم الإعلامية هذه هي بالفضيحة أشبه . فقد بدا الخبر ، في هذه المرة أيضاً ، كما لو كان ينتمي إلى دائرة الوصمات المستهجنة وغير المتوقعة من بطل القصة الإسرائيلي المحصن بالبشارة السعيدة . لايخلو من عناصر التشويق الضرورية لمثل هذه الأخبار التي تبدو كما لو كانت خروجاً عمّا ألفه العالم من سرد لا تعوزه لا الحبكة التي تبعث على التشويق ، ولا الموعظة الأخلاقية التي تثير الإعجاب . أقول تبدو ، باعتبار أن قصة الفالاشا التي انفتحت ، فجأة ، في مطلع العام الحالي ، لاتحمل من عناصر المفاجأة غير المظهر فحسب .

في الثاني والعشرين من شهر أيار- مايو - ١٩٩١ ، أي بعد يوم واحد فقط من مغادرة منغيستو هايلي مريم اديس أبابا وبدء انهيار السلطة العسكرية في أثيوبيا ، عبر إسحاق شامير ، رئيس الحكومة الإسرائيلية ، عن قلقه بخصوص مصير يهود اثيوبيا الذين يتراوح عددهم ، بحسب التصريح نفسه ، مابين ثمانية عشر وعشرين ألفا وينتظرون مغادرة أثيوبيا إلى إسرائيل[١] . بعد ذلك بوقت قصير جدا ، أعلنت المصادر الإسرائيلية أن عدد الذين وصلوا هو أربعة عشر ألفا وأربعمائة شخص وليس ثمانية عشر ألفا بحسب ما قيل وقت الاعلان عن وصول آخر طائرة من طائرات

« عملية سليمان » عشية الخامس والعشرين من الشهر نفسه .

لم تخل الانباء من عنصر إثارة ضروري لصبغ « عملية سليمان » بالدلالات المطلوبة في مثل هذه الحالات : مفاوضات سرية مع « منغيستو » الذي استخدم « الفالاشا » كورقة ضغط على إسرائيل وساوم على السماح بإخراجهم من أثيوبيا مقابل أسلحة وأموال ، غير أن إسرائيل لم تخضع لابتزاز الطرف الاثيوبي ولم تتصرف تحت ضغط قلقها على مصير الفالاشا ، بل هي ، وبالتعاون مع السلطات الأمريكية التي كانت على بينة بالامر وشاركت في إنجاح العملية ، تصرفت بكل الحكمة التي يتطلبها الموقف الحرج ، رفضت إسرائيل تقديم السلاح ووعدت بتقديم المعونة الاقتصادية (٣٥ مليون دولار أمريكي) والإنسانية ، لكن سقوط منغيستو قلب الأمور جميعها ، لم يعد أمام الفريق تيسفايه كيدانه ، خلال الأيام الثلاثة التي استكمل فيها حكم العسكر الإثيوبيين انهياره الكامل ، سوى أن يدع « عملية سليمان » تجري كما تشتهي سلطات تل أبيب ، وتضيف المصادر الإسرائيلية أن الرئيس « بوش » تدخل شخصيا لدى الفريق كيدانه ولدى الثوار من أجل ضمان نجاح عملية النقل الجماعي للفالاشا إلى إسرائيل[٢] .

هكذا ، إذن ، لم يبق من « الفالاشا » في إثيوبيا سوى نسبة ضئيلة جداً[٣] ، ولو صدقنا المعلومات التي روجتها الأوساط الإسرائيلية ، فإن بقايا « الفالاشا » هم ، ببساطة ، أولئك الذين لم يستطيعوا مغادرة أثيوبيا وقت تنفيذ عملية النقل الجماعي التي أعطيت اسما حركيا هو أسم « عملية سليمان » . إنهم يحضرون إذن لعملية اقتلاع اخرى ستحمل هي الأخرى رمزاً قديماً / جديداً في عالم يفتقد إلى الشرعية فيبحث عنها في الأسطورة[٤] .

وعلى العكس من « عملية موسى » (كانون الثاني ـ يناير ١٩٨٥) ، الشقيقة البكر لـ « عملية سليمان » ، مرت هذه الأخيرة من غير صخب إعلامي بحيث بدت كما لو كانت طبيعية أو مألوفة ، ومرت رسالة الحدث ، رسالته الظاهرة أو الأولى ، في ضجيج الأحداث التي رافقت انهيار نظام منغيستو في أثيوبيا ، بكيفية تثير من القلق أكثر مما تبعث على التساؤل . كيف لا يذعر المرء من هذه « الحيادية » التي صير إلى التعامل من خلالها مع عملية اقتلاع منهجية لمجتمع قد يكون واحدا من

اقدم المجتمعات من أرضه وتاريخه وذاكرته ؟ أي وعي هو هذا الوعي «الحيادي» بشأن أحداث تزخر بالفاجعة التي تهون أمامها فاجعات الأغريق ؟

غالبية الصحف التي كتبت عن عملية النقل الجماعي للفالاشا ، ثم عن أصدائها في الفترة القصيرة التي أعقبت موجة الحديث عنها ، تركت الانطباع البسيط والمنطقي ، إن لم نقل إنها زرعته أو ساهمت في زرعه ، في السلامة الاخلاقية للعملية وفي بعدها الانساني الواضح ، كيف لا والقضية يمكن تلخيصها ، بحسب الصورة التي قدمت بها ، في إنقاذ لمجموعة بشرية عريقة تاريخياً ، ضعيفة عدديا ومستضعفة سياسيا وعمليا ، من خطر الابادة المتمثل كما يقولون في كارثتي الحرب الأهلية والمجاعة وما يستتبعها من مواكب المرض والبؤس والموت! . الرواية الرسمية ، التي روج لها وتناقلتها الآلة الاعلامية المخيفة بجيوشها الأشد تأثيرا من الفيضان ، بما في ذلك كوكبة من الكتب التبسيطية التي تواكبها وتعقلن ما استولدته من إنطباعات وعواطف وانفعالات ، سكتت تماما عن كل العناصر التي يمكن ان تخدش ملامح الصورة التي رسمت أو تخلخلها وغيبتها عن الأنظار والذاكرة(٥) . أما النظرية التي أريد أن تقوم بوظيفة التوسيع والتي رافقت الاعلان عن «عملية موسى» قبل ست سنوات فلا تخلو هي بدورها كذلك من إشارات اخلاقية وسياسية وإيديولوجية : «اكتشفت» المؤسسة الحاخامية في الفالاشا سبط «دان» المفقود ، وبذلك فإن هؤلاء يعودون ببساطة إلى الأرض التي كانوا نزحوا منها وعاشوا الفترة السابقة بطولها في حالة انتظار يؤججه الحنين والايمان برجعة يقومون بها إلى الجذور .

ليس غرضنا من هذه الدراسة التدقيق في الأرقام أو في مدى صحة المعلومات بشأن «عملية سليمان» ؛ فسيرى القارئ أن هذا ، على دلالته ، يشكل أثقل العناصر دلالة في هذه القصة التي تنفتح ، حالما يتم تجاوز الدائرة الاعلامية المتداولة ، على عالم زاخر بالمعاني والرموز ، إنها أشبه ماتكون بمغارة علي بابا ، ما إن تقال الكلمة السحرية ، حتى تتكشف المغارة عن أسرارها وتعلن عنن مكنونها بكل غناه وتنوعه وبكل ما يثيره من دهشة وفضول . ولو تجاوزنا ما يمكن أن تعنيه عملية النقل الجماعي هذه بالنسبة للاثيوبيين ، فإنها لايمكن أن تخلف في النفوس ، كما قال أحد الكتاب

الفرنسيين في معرض تعليقه على « عملية موسى » ، سوى « المرارة والحزن والاحباط بخصوص مستقبل القارة الأفريقية »[٦] المنكوبة بالكوارث السياسية والطبيعية ككل ، بما في ذلك المجاعة والمرض والموت ، وليس بخصوص اثيوبيا فحسب .

يفتح ملف الفالاشا المشروع الصهيوني بأسره ؛ أي مشروع دولة تفترض في نفسها وتفرض نفسها على أنها تمثل اليهودية العالمية ، بما يتضمنه هذا الافتراض من أساطير لاتبدأ بأسطورة الهوية والدولة العرقية ولا تنتهي بالاستيطان والحروب ، ومن حيث أنه يمس بنية العصر كله ، بما فيه من أساطير تتعلق بالحداثة والتقدم والسعادة والرخاء والدولة القومية . يفتح ملف الفالاشا في الواقع حقيقة عصرنا كله ، والحضارة الحديثة كلها التي أدخلنا إليها بقوة الغزو ، ووطأة الوهم والاسطورة . بيد أن ملف الفالاشا يفتح قبل ذلك كله ملف القارة الافريقية ، ببؤس تاريخها الجديد الذي يكاد تاريخ أثيوبيا الحديث يلخصه بكل مأساويته الفاجعة : بطغاتها ، بغطرسة الطبيعة وجبروتها ، وبأقوامها وشعوبها التي اكتشفت نفسها في دولها وقد تقلصت إلى ما يشبه الامم ، وأعطيت جنسية جديدة لا تغطي « هويتها » أو أحلامها أو ذاكرتها بالقدر الذي لا تملأ فيه أرواح أبنائها وطموحاتهم . يلخص اقتلاع الفالاشا اقتلاع أثيوبيا من تاريخها واقتلاع أشجارها من ضفاف أنهارها الغزيرة .

مع أن المكتبة تخلو من مرجع عن فالاشا اثيوبيا ، فان مطمح هذا البحث يتجاوز في تقديرنا التخوم الضيقة التي تتطلبها محاولة دراستهم والسعي للتعرف عليهم فقط . والجهد المبذول هنا يندرج في إطار السعي لسبر نظام العلاقات التي تسود البشرية منذ القرن الماضي ؛ ولاستكناه أسَّ منظومة الأفكار التي تؤسس لزماننا الحالي . نقول ، قبل أن يكون هذا البحث دراسة في الفالاشا ، وهو في الحقيقة كذلك ، فإننا نتوخى منه المساهمة في المساعي المبذولة لاكتشاف الأساطير التي تستند عليها الحضارة المعاصرة ، وهي أساطير تؤسس في اعتقادنا لعلاقات عصرنا كله ، ولمنظومة أفكاره ومعتقداته الفاعلة أو السائدة فيه .

قد يكون من المستحسن ، ونحن في سياق هذه التوطئة ، الإشارة إلى أن حرصي على تحاشي التفريع والتقطيع وكذلك الإطالة غير المفيدة ، كان وراء لجوئي ،

حيثما تطلب الأمر وقدرت فائدته ، إلى الإستفاضة في الهوامش بغرض إشباع ما ظننت أنه بحاجة إلى الإستزادة والتدقيق . ولا يخامرني الشك في أن القارئ سيلحظ ، من غير عناء ، أنني ما أردت بهذا غير تحقيق الفائدة المرجوة من ناحية استكمال المعلومات وإلقاء الضوء على ماقد يكون مفيداً التعرف عليه ، من جهة ، وإلى المحافظة في المتن على وحدة البحث وتسلسله وربما تماسك مبناه ومحتواه ، من جهة ثانية . هل أقول إن ما أقترحه هو ، على ما أحسب ، جولة في نص يستند مبناه على مجموعة من المعارف في التاريخ والإجتماع والإناسة والسياسة ، وعلى ما كنت ألمحت إليه من رؤية للعصر الحديث بنظمه وعلومه وقيمه ، وقبل ذلك بأساطيره وأوثانه ومآسيه ؟ وأملي ، في الأحوال جميعها ، ألا أكون أخطأت كثيراً في نية الإبتعاد عن الرطانة «العلمية» و/أو الهذر الذي لا طائل منه .

أربعة فصول يتكون جسم البحث منها . حاولنا ، في الفصلين الأول والثاني ، تفكيك الصورة السائدة عن الفالاشا ، وكذلك عن اثيوبيا ، وتحليلها من الداخل ، في حين توخينا في الفصلين الثالث والرابع ، ليس تقديم صورة بديلة أو «صحيحة» عن تلك التي تكشفت ملأى بالثقوب والتناقضات ، بل في الحقيقة توصيف السياق العام الذي يمكن اعتباره على أنه الإطار الذي كون فيه الفالاشا أنفسهم : أثيوبيا . وهذا بالإضافة إلى فصل صغير عن الفالاشا في إسرائيل ، أو بالأحرى عن مأساتهم فيها .

ربما كان ضروريا توجيه عناية القارئ إلى أننا لجأنا في كتابة الأسماء الأجنبية ، كأسماء الأشخاص وعناوين الكتب وما شابه ، إلى تثبيتها في المتن بالرسم العربي ، في حين أننا وضعنا في آخر الدراسة ثبتا كاملا بالمراجع بحسب لغاتها الأصلية . ويستطيع القارئ العودة إلى هذا الثبت إن أراد .

ملاحظة ثانية ، وأخيرة ، تتعلق بالتسمية . فقد عمدنا إلى استخدام الأسم القديم «الحبشة» ، على مافي هذه التسمية من إشارات تتعلق بلون بشرة سكان هذا البلد ، كترجمة للتسمية اللاتينية التي سادت طويلاً في أوروبا : أبيسينيا . أما بخصوص الفالاشا ، فقد اعتمدنا تسميتهم ، حيث يكون الأمر متعلقا بنا وليس باقتباس ، باسم «فالاشا اثيوبيا» أو «الفالاشا» فقط ، ونظن أن القارئ سيدرك السبب من غير عناء أو لبس .

تقديم

العطب أو الهوية الناقصة

لم يبدأ الاعتراف الرسمي بالفالاشا ، كيهود ، إلا بعد إستيلاء العسكر في عام ١٩٧٤ على السلطة في أديس أبابا ودعم الاتحاد السوفياتي للنظام الجديد الذي أعلن عن تبنيه للماركسية والاشتراكية ، ودخل بذلك في دائرة الانظمة المستهدفة من قبل الولايات المتحدة الامريكية وحلفائها في المنطقة . ففي عام ١٩٧٦ صار من الممكن للفالاشا أن يطبق عليهم « قانون العودة » في إسرائيل وأن يستفيدوا من التسهيلات التي يتيحها لهم هذا القانون وذلك بعد صدور القرارات الادارية باعتبارهم من اليهود .

غير أن القرارات المتعلقة بالاعتراف بيهودية الفالاشا لم تكن لا تلقائية ولا كاملة . فمنذ تأسيس دولة إسرائيل ، بل وقبل ذلك كما سنرى ، فإن العدد القليل جدا من الفالاشا الذين ذهبوا إلى هناك اكتشفوا بسرعة كبيرة أنهم أخطأوا الاتجاه . فقد كان الرفض حاسما وصريحاً . الأمثلة على ذلك كثيرة ، يكفينا أن نذكر هنا أنه كان صدر في اسرائيل عام ١٩٦٨ حكم قضائي «عززت فيه المحكمة العليا رفض الحاخامية تسجيل زواج أحد أفراد «الفالاشا »[٧] . فالفكرة الأساسية التي سادت وتسود العقل الإسرائيلي تلخصها الفكرة المركزية التالية كما وردت لدى الكاتب الصحفي الامريكي/ الاسرائيلي لويس رابوبورت : «أليس لدينا الكثير من المشاكل حتى من غير هؤلاء السود ؟ »[٨] . فإسرائيل بحاجة « إلى أشخاص متعلمين ، لا إلى مهاجرين بدائيين جدا » ، كما يقولون في

إسرائيل بحسب رابوبورت . والمقصود بتعبير المتعلمين في هذا السياق الأشخاص « الذين تربوا على النمط الغربي »[٩] . ذلك أن « الفالاشا اعتبروا بدائيين جدا كيما يصبحوا اسرائيليين »[١٠] .

لكن سلسلة المفارقات في قصة الفالاشا هي أشبه في الواقع بلعبة المرآة ؛ ففي الفالاشا مرآة للأسطورة التي أسس عليها المشروع الصهيوني ومنها اكتسب مسوغه و« حقيقة » وجوده . فاعتراف السلطات بالفالاشا استند في الواقع إلى « فتوى » دينية أصدرها في العام ١٩٧٣ الحاخام الأكبر لطائفة السيفاراد في إسرائيل عوفاديا يوسف استند فيها إلى رأي للحبر المصري اليهودي في القرن الخامس عشر داوود ابن زمرا ؛ جاء فيها ان الفالاشا « يتحدرون من أسباط إسرائيل التي هاجرت إلى كوش (أي بلاد النوبة) ، ولا يخامرني الشك في أن الحاخاميين الذين قطعوا في أنهم من أبناء سبط دان قاموا بالبحث العميق من أجل التوصل إلى هذه النتيجة المدعمة بالبرهان القاطع . قررت اعتبارهم يهودا يتوجب إنقاذهم من الذوبان »[١١] .

ومع أن قرار كبير الحاخاميين السيفاراد شكل بداية انعطاف في تاريخ العلاقة بين اليهودية الارثوذكسية بهؤلاء السود القادمين من أعماق « النسيان » ، وحسم بذلك جدلا طويلا ساد أوساط اليهودية الغربية منذ تم « اكتشاف » وجودهم في أواسط القرن الماضي ، إلا أنه لم يحسم مشكلة الفالاشا أنفسهم . فهم ، وإن أصبحوا بهذا القرار جزءاً من الجسم العام لليهودية ، لكن يهوديتهم ظلت مع ذلك بحاجة للإستكمال ؛ فهي تتضمن نقصاً ما تشرحه الشروط التي سنتطرق إليها بعد قليل ، والتي وضعت ، نظرياً على الأقل ، بهدف ردم الفجوة القائمة مع الفالاشا الاثيوبيين الذين لا تنطبق عليهم المواصفات العامة لليهودي . فقد ظلت صورة الفالاشا المنتشرة لدى الأوساط اليهودية هي صورة البدائي بامتياز : جماعة بشرية مختلطة فيزيائيا بالجماعات الاخرى ، غير اليهودية ، وتتآكلها الأمراض[١٢] . الفالاشا إذن غير يهود ، من جهة ، ويشكلون خطراً صحياً[١٣] ، من جهة أخرى .

بهذا القرار الحاخامي ، إذن ، أدخل الفالاشا إلى حقل الأساطير السائدة في إسرائيل وإلى النتائج العملية والسياسية الناجمة عنه . أخرجوا في الواقع من عالمهم ليصار إلى إقحامهم ، كما سنرى ، في عالم يرفضهم بالقدر الذي يريد فيه توظيفهم لصالح أساطيره ورموزه . ففي أيام الحكم الامبراطوري الذي كان على علاقات حسنة للغاية مع الغرب ومع اسرائيل بشكل خاص ، كان مندوبو الوكالة اليهودية في أوقات زياراتهم لاثيوبيا يرفضون طلبات الفالاشا للهجرة بدعوى أن هؤلاء الأخيرين يبحثون عن وسيلة للهرب من أثيوبيا(١٤) . وفي الحقيقة ، بالنسبة للفالاشا ، كما بالنسبة لغيرهم من أبناء الهضبة الاثيوبية الكبرى ، كانت الوسائل كلها مشروعة للهرب من جحيم الحرب الاهلية المدمرة التي مزقت أثيوبيا منغيستو منذ النصف الثاني لسنوات السبعينات(١٥) . وبهذا الصدد ، لو لم تتدهور أحوال أثيوبيا تحت ظل نظام العسكر ، وفي إطار العلاقات الدولية الجديدة التي نجمت عن استقالة الاتحاد السوفياتي عن سياسة الاستقطاب الكوني ، فهل كانت صفقة «عملية سليمان» ستتم ؟ ولئن كان من الصعب الاجابة القاطعة على السؤال ، بيد أن التساؤل يظل مع ذلك مشروعا وقائما ؛ فتدهور الاوضاع الاثيوبية خلق ، كما تشير المعلومات المتواترة ، نزوعا قويا لدى عدد كبير من الاثيوبيين للنجاة بجلدهم من الموت المتربص والكامن ، ناهيك عن الطغيان والعسف والفساد .

لكن القرار الحاخامي المذكور لم يحول الفالاشا الاثيوبيين ، في الواقع ، إلى يهود كاملي اليهودية ؛ فعلى الفالاشا حين يصلون إلى اسرائيل أن يتهودوا من جديد ؛ وهم مازالوا في نظر اليهودية المسيطرة في إسرائيل في منزلة بين المنزلتين ، ويتطلب منهم الامر ، لكي يصبحوا كذلك ، ان يتعمدوا بموجب طقس وقداس خاصين باشراف المؤسسة الحاخامية . ووفقا لهذا الطقس ، يجري فصد دم الرجال ، بينما يتوجب على النساء أن يغطسن في حمام طقسي . وحين يفعلون ذلك فقط ، فهم يجددون يهوديتهم ، أو بمعنى أدق ، يتم الاعتراف بهم كيهود . أما إذا تمسك الفالاشا بما يؤمنون به من كونهم يهودا دون الحاجة إلى

الطقوس هذه ، وهم من هذه الناحية شديدو الايمان ، فإن أمورهم تتعقد ، لأن اليهودية السائدة في إسرائيل تتشدد ، بدورها ، في عملية إعادة التهويد وتوليها أهمية فائقة .

ويعتبر الفالاشا ، أو معظمهم على الأقل ، ان العملية مهينة ؛ إذ كيف يطلب منهم التهود وهم اليهود ؟! ولعل المدى الذي يبلغه استياؤهم يعكسه ما قال به أحدهم ، واسمه ميناحيم غيرمايه ، لمراسل لوموند في إسرائيل[١٦] من انه غير قادر على فهم هذه العملية ، ومن انها مؤلمة ومهينة في آن « إذ كيف يطلبون مني أن أتهود ، وقد ختنت في يومي الثامن ، وبلغت من العمر ثلاثا وثلاثين سنة » ؟ . في الرابع من كانون الثاني - يناير ١٩٨٥ ، أجاب أحد أبناء الفالاشا على سؤال برنامج التلفزيون الاسرائيلي « مجلة الاسبوع » حول « الصدمة الثقافية الناجمة عن حقيقة الحداثة في إسرائيل» بما يلي : «ليست حقيقة الحداثة هي التي تصدمنا ، فما يصدمنا هو البعد الديني . نعتقد ، نحن يهود اثيوبيا . أننا حافظنا على التعاليم اليهودية . غير أننا استنتجنا منذ وصولنا إلى إسرائيل أن الاسرائيليين لايتبعون الشريعة ويدنّسون السبت . لكن الإسرائيليين هم أنفسهم الذين يقولون لنا « لستم يهوداً . تعالوا إلى المغطس » . نحن الذين حافظنا طيلة أكثر من ألفي عام ، على إيماننا وجاهدنا ، بكل تصميم من أجل ذلك ، يقولون لنا : « عليكم أن تعلنوا إيمانكم من جديد » . هل تتصورون الصدمة التي يولدها هذا لدينا ؟ ليس ثمة فرق كبير إن كانوا اشترطوا علينا فصد الدم أو المغطس ؛ كلاهما يشكل بالنسبة لنا عاراً كبيراً . والإثيوبي الذي لايرتد يتعذر عليه الزواج ويرفض الحاخامون دفنه . لقد جهزوا منذ الآن قوائم الذين أعلنوا إيمانهم »[١٧] .

إلى جانب كونه عملية مهينة ، فإن طقس « فصد الدم » الذي يتحدث عنه هو كذلك عملية مؤلمة جداً . وهي عملية مؤلمة ، من حيث أنها تتطلب إدخال إبرة في نفس الجزء من العضو التناسلي الذي كانت فيه القلفة قبل الختان ، ودفعها حتى يخرج الدم منها ؛ وهي عملية مهينة من حيث أن معناها الرمزي ، كطقس ، يعني الدخول في عالمٍ يعتقد صاحبهُ أنه عالمه بالأصل . أكثر من ذلك ،

فإن طقس قصد الدم هذا ، بكل ما فيه من دلالات ، يُعتبر بحد ذاته حلاً وسطاً اقتضى أمر التوصل إليه تاريخاً طويلاً من الضغوط على المؤسسة الدينية الحاخامية منذ «اكتشف» الغرب وجود الفالاشا ، من جهة ، وجدلاً طويلاً بين الحاخامية السفارادية التي أصدرت التصريح ، الذي أشرنا إليه في السطور السابقة ، والحاخامية الأشكنازية التي لا تعترف بيهودية الفالاشا ، من جهة ثانية .

تجتمع ني قصة الفالاشا الأثيوبيين عناصر الدراما بكل كثافتها الإغريقية الفاجعة . فهؤلاء «اليهود القادمون من نهايات العالم» بحسب التعبير الماكر لمكسيم رودنسون (وهو بالمناسبة يهودي معترض على الصهيونية ومناهض لها) هم في نظر اليهودية السائدة في الدولة العبرية ، إذن ، ليسوا يهوداً بالمعنى الكامل للكلمة . إنهم في منزلة تقع بالضبط في تلك النقطة الفاصلة التي تجعل منهم ضحايا وَضْعِهم المفارق بامتياز . فحين تم استقدامهم في عمليتي «موسى» و «سليمان» الصاخبتين ، لم يتوان الإسرائيليون ، والإدارة الأمريكية التي عملت معهم ، عن التأكيد على البعد الإنساني في عملية الإقتلاع المنهجية لواحدة من أقدم الجماعات من أرضها وتاريخها وذاكرتها . فبحسب الصورة التي صير إلى رسمها وقتئذ ، هبت الدولة العبرية لإنقاذ هذه المجموعة البشرية العريقة تاريخياً ، ولكن الضعيفة عددياً والمستضعفة سياسياً ، من خطر الإبادة المتمثل كما قيل وقتئذ في كارثتي الحرب الأهلية والمجاعة وما يستتبعهما من مواكب المرض والبؤس والإندثار الجمعي . ثم إن الفالاشا يعودون ، بحسب القصة ذاتها ، إلى ديارهم التي كانوا خرجوا منها في سحيق الزمان ، وعاشوا طيلة القرون المديدة بانتظار هذه اللحظة الموعودة التي أتيحت لهم ، في آخر المطاف .

بيد أن المفارقة الحقيقية ، وهو ما يكمل في القصة طابعها الدرامي الفاجع ، فهو أن الفالاشا يشكلون حالة هي أشبه ما تكون بالحالة النشاز أو غير السوية ، بالمعنى المعياري السائد في الدولة الصهيونية . إنهم حالة من العطب أو الخلل

البنيوي الذي يستعصي في الوقت نفسه على البرء من داخله أو منه نفسه . نقول تكمن مأساتهم في كونهم اقتلعوا من عالمهم ، من جهة ، وأقحموا ، من جهة ثانية ، في عالم يرفضهم بالقدر الذي يريد فيه توظيفهم لصالح أساطيره ورموزه وحاجاته العملية .

أما «اكتشاف» الفالاشا ، فمن الصعب فصل قصته ، كما سنرى ، عن تاريخ «الإكتشافات» الغربية المتعلقة بالآخر ، غير الأوروبي ، وبالبدائي فيما يتعلق بالفالاشا على وجه الخصوص .

هوامش التوطئة والمقدمة

(١) الموند ٢٣/ ٥/ ١٩٩١ .

(٢) الموند ٢٨/ ٥/ ١٩٩١ .

بحسب يديعوت أحرونوت (٢٦/ ٥/ ١٩٩١) ، لعبت الادارة الامريكية دورا رئيسيا في عملية النقل الجماعي للفالاشا ، وأن «عملية سليمان» «بدأت» عمليا بسفر السيناتور رودي بوشفيتز مابين ٢٦ و ٢٧ أبريل ـ نيسان ـ ١٩٩١ إلى أديس أبابا كممثل شخصي للرئيس بوش لدى السلطات الاثيوبية . وقد عملت السلطات الاسرائيلية والسلطات الامريكية في إطار «عملية سليمان» بتنسيق كامل .

أكثر من ذلك . أوردت صحيفة ها آرتس في ٢٦/ ٥/ ١٩٩١ أن اسرائيل حصلت على المبلغ الذي دفعته لنظام اثيوبيا في إطار «عملية سليمان» وقدره ٣٥ مليونا من الدولارات كقرض من الولايات المتحدة الامريكية .

وكانت الادارة الامريكية هي أول من أعلن رسميا عن العملية وذلك في بيان رئاسي غير اعتيادي من الناحية الدبلوماسية ، جاء فيه : «ندرك أن قرار أثيوبيا السماح بخروج اليهود من البلاد اتخذ ردا على رسالة الرئيس بوش بتاريخ الثاني والعشرين من شهر أيار ـ مايو» .

أنظر كذلك : مها بسطامي . «عملية سليمان» وأزمة الاستيعاب . شؤون فلسطينية . العدد ٢١٩/ ٢٢٠ (حزيران / تموز ١٩٩١) . ص ١٣١ ـ ١٣٨ .

(٣) بحسب لوبراني ، المسؤول الاسرائيلي عن «عملية سليمان» ، يتراوح عدد الذين بقوا في اثيوبيا من الفالاشا مابين ١٥٠٠ و ٢٠٠٠ شخص . أنظر يديعوت أحرونوت في ٢٦/ ٥/ ١٩٩١ .

(٤) ذكرت وكالة رويتر للأنباء ان إذاعة الجيش الاسرائيلي بثت في يوم الجمعة ١٦/٨/ ١٩٩١ نبأ مفاده أنه سيصار إلى تنظيم نقل الباقين من الفالاشا في أثيوبيا وعددهم ٢٦٠٠ شخص خلال الأشهر القليلة القادمة ، وأن اتفاقا جرى توقيعه بهذا الخصوص بين وزارتي الخارجية في إسرائيل وأثيوبيا . وأوضح النبأ ، الذي أكدته وزارة الخارجية الاسرائيلية فيما بعد ، أن ٦٠٠ من الفالاشا سينقلون قبل حلول السنة العبرية

الجديدة ، في حين سينظم نقل الآخرين الموجودين في منطقة غواندار في وقت لاحق . أنظر : الحياة في ١٩٩١/٨/١٧ .

(٥) يمكن أن نذكر بهذا الصدد كتاب الصحفي الاسرائيلي الامريكي في الجيروزاليم بوست لويس رابوبورت الذي نشر بالانجليزية وترجم مباشرة إلى الفرنسية وربما إلى غيرها من اللغات ، ولعب دورا كبيرا في ترويج الصورة التي نشير إليها .

لويس رابوبورت ، فالاشا اثيوبيا ، طائفة قيد الاندثار (١٩٨٠) . وقد اعتمدنا على الترجمة الفرنسية للكتاب ، وهي من منشورات لاتيس بباريس (١٩٨٣) .

وبهذا الخصوص ، لايسعنا سوى ملاحظة أن الاعلام العربي لا يتردد ، في المواسم ، عن الاسهام ، على طريقة الصحافة العجولة والسطحية في تداول الاخبار ، في ترويج الانطباع الذي يراد ترويجه : الحبكة الاسرائيلية المتقنة ، والحنكة الاسرائيلية ، والقدرة الاسرائيلية . وغني عن البيان أن نذكر هنا أن للاعلام سلطة التبسيط والتأثير الخطير في تكوين المواقف والعواطف والإختيارات .

(٦) جان ـ بيير كريتيان . قضية الفالاشا : تهجير أم نفي ؟ . مجلة اسبري (الفكر) . نيسان/ أبريل ١٩٨٥ .

(٧) «رفض الحاخامون الاعتراف بالفالاشا كيهود يعززه في الواقع قرار المحكمة العليا الذي يثبت رفض الحاخامية تسجيل زواج أحد الفالاشا . وفي اسرائيل ، فإن قضايا زواج اليهود وطلاقهم تتعلق بالتشريعات الخاصة بالمحاكم الحاخامية وحدها» . لويس رابوبورت . المرجع السابق ذكره . ص ٢٠٢ (من الترجمة الفرنسية) .

تحتاج قضية علاقة الحركة الصهيونية والوكالة اليهودية ثم الدولة العبرية بالفالاشا إلى نقطة توضيح إضافية أخرى . فلأن الفالاشا «ليسوا يهودا» بحسب الحاخامية التلمودية السائدة في الصهيونية واسرائيل ، والتي على ضوء مفاهيمها تمت صياغة القوانين الاساسية للدولة في عامي ١٩٥٠ و ١٩٥٢ وخاصة قانونا العودة والجنسية ، فإن أفراد الفالاشا ، كغيرهم من أبناء الطوائف «اليهودية القديمة» كيهود الصين والهند وإيران ويهود القرائين المصريين والسامرة الفلسطينيين ، لم تشملهم هذه القوانين . لأن مفهوم اليهودي ، الذي بني على صرحه القانون الاسرائيلي ، لاينطبق على أبناء هذه الطوائف تلقائيا ، كما هو الحال لدى الاكثرية من اليهود . بلغة ثانية ، كان الفالاشا غير مرغوب بهم لأن حالتهم تشكل مشكلة مستعصية ، وتثير من الاشكالات ما لا طاقة للدولة والبنية السياسية في إسرائيل على تحملها . هذا يفسر ، كذلك ، تجاهل وجودهم خلال كل السنوات الماضية بالرغم من العلاقات الحسنة التي كانت تربط بين إسرائيل والامبراطور السابق هيلا سيلاسي (أي قبل عام ١٩٧٤) . وكان موظفو الوكالة اليهودية في أوقات زياراتهم اثيوبيا يرفضون ، كما كتب جاك بيرو (اثيوبيا . مأساة امبراطورية وحمراء . ١٩٨٧ ، باريس . منشورات رامسي . ص ٣٤) ، طلبات الفالاشا للهجرة بدعوى أن هؤلاء يبحثون عن وسيلة للهرب من اثيوبيا .

والافراد القلائل الذين وصلوا إلى إسرائيل في العقدين الاخيرين لم يتم قبولهم من حيث هم يهود مختلفون عن غيرهم . فقد كان عليهم ان يواجهوا مشكلة لاحل لها . حتى أن السلطات الرسمية في اسرائيل خلال الستينات ، تجاه تفاقم مشكلتهم بالاضافة إلى مشكلات اليهود السود الامريكيين ، العبرانيين الاسرائيليين ، أنكرت عليهم يهوديتهم من أساسها . بل ان يسرائيل يشعياهو ، الرئيس السابق للكنيست نصحهم ، آنذاك ، بأن يحلوا مشكلتهم باعتناق المسيحية (الموند في ٥/ ١/ ١٩٨٥) .

(٨) لويس رابوبورت . المرجع نفسه . ص ١٩١ .

(٩) المرجع السابق . ص ٢٠٣ .

(١٠) المرجع نفسه . ص ٢١٠ .

(١١) عن القرار الحاخامي ، أنظر النص لدى : أولغا كابليوك ، «الملحمة البطولية» للفالاشا . لوموند ديبلوماتيك . شباط/فبراير ١٩٨٥ .

(١٢) رابوبورت . المرجع نفسه . ص ٦١ .

(١٣) أولغا كابليوك ، المرجع السابق ذكره . ص ٥ .

منذ اليوم الأول للاعلان عن «عملية سليمان» أولت الصحف الاسرائيلية عناية خاصة بالوضع الصحي للقادمين الجدد من أثيوبيا . في ٢٦ أيار/مايو ١٩٩١ أصدرت يديعوت أحرونوت ملحقا خاصا عن «عملية سليمان» أوردت فيه تصريحاً للطبيب الامريكي ريتشارد هودج عن انتشار مرض الجذام بين الفالاشا وعن وجود حالات كثيرة (٦٤٠) حالة بين القادمين الجدد . في حين أن البروفسور ميخائيلي ، وهو مسؤول كبير في وزارة الصحة الاسرائيلية ، نفى في تصريح صحفي الاشاعات بخصوص انتشار مرض السيدا(الايدز) بين الفالاشا . ثم عادت الانباء (يديعوت أحرونوت في ٢١/٦/١٩٩١) تتحدث عن أن نسبة الذين يحملون فيروس السيدا من بين المهاجرين الفالاشا هي ٢١,٤٪ بحسب المصادر العلمية الاثيوبية و ١٪ بحسب المصادر الرسمية الاسرائيلية .

(١٤) جاك بيرو . أثيوبيا . مرجع سبق ذكره . ص ٥٤ .

(١٥) يروي بيرو ، وهو باحث في الشؤون الاثيوبية ويظهر أنه يلم بقضاياها إلماما واسعا ، أنه التقى ، في حزيران/ يونيو ١٩٨٦ في العاصمة الاثيوبية أديس أبابا ، صديقا أثيوبيا له ادعى أنه من الفالاشا وتمكن بذلك من تخطي نقطة العبور الأولى باتجاه كاليفورنيا . ويؤكد بيرو ، نقلا عن صديقه ، أن عددا من الاثيوبيين من بين الذين يبحثون عن وسيلة للهرب من البلاد ، اثيوبيا ، وجدوا في الادعاء بأنهم من الفالاشا وسيلة أكيدة للهجرة من بلادهم في طريقهم إلى الولايات المتحدة الامريكية . انظر : جاك بيرو . المرجع نفسه . ص ٦٠ .

ذكرت المجلة الاسبوعية الباريسية حدث الخميس Lévénement du jeudi (١٢-١٨ آب/ أغسطس ١٩٩٢) ما مفاده أن أربعة ملايين من أثيوبيي المناطق الشمالية الواقعة بين غوندار وأديس أبابا يطالبون بالإعتراف بهم كيهود وبالهجرة إلى إسرائيل بهذه الصفة . وتضيف المجلة «أن الجمعية التي تمثلهم وتتحدث باسمهم تنادي بالإعتراف بهم كجماعة قومية (إثنية) مستقلة ، وبإفتتاح ممثلية دبلوماسية خاصة في القدس . «أما إسرائيل فهي تدرس الأمر» . كما تقول المجلة ، «بحذر بالغ» .

(١٦) الموند ، ٩/١/١٩٨٥ .

(١٧) أولغا كابليوك : المرجع نفسه .

الفصل الأول

مرآة المتحضر، صورة البدائي

الاكتشاف

تعبير مشحون بالمعاني هو تعبير «اكتشاف الفالاشا» . وهي معان تحيل فوراً إلى نظام المعرفة السائد في الغرب ، وإلى نظام العلاقات الذي أسس فيه هذا الأخير هيمنته وحبك نسيج عالمه وانسانيته في مركز القرار من هذه الانسانية التي وحدها تحت رايته واحلامه وآلهته الجديدة/ القديمة الظافرة . و«الفالاشا الذين جرى نسيانهم خلال قرون في أعماق هضبتهم الاثيوبية»[١] ، يشكل «اكتشافهم» في الواقع جزءا من عملية «اكتشاف» واسعة لعشرات من الطوائف اليهودية الصغيرة المبعثرة على «طول الطريق التجاري المؤدي إلى شمال الهند»[٢] . نقول ، يشكل «اكتشاف» الفالاشا إقحامهم في حقل الإنسانية الظافرة ونظام المعرفة الغربية الذي كان يزداد قوة وسيطرة مع توسع دائرة «اكتشافاته» وتناقص المساحات «المجهولة» في نظام العلاقات الجديد الذي كان ينسجه في القرون الثلاثة الأخيرة حوله . فيما يتعلق بالفالاشا كما بالنسبة لغيرهم من الجماعات البشرية التي تم «اكتشافها» أي إخراجها من دائرة المجهول وإذن النسيان[٣] ، ينبغي أن نعترف ان مصطلح الاكتشاف هو في الحقيقة مصطلح ليس حياديا على الإطلاق مادام يضمر سلفا علاقة سلطوية واضحة هي بالتأكيد ليست لصالح الذين يتم اكتشافهم .

هذا يشرح لماذا يبدأ التعرف على الفالاشا ، بحسب المصادر الدولية المتداولة ، منذ اللحظة التي أشار إلى وجودهم فيها الاسكتلندي جيمس بروس (١٧٣٠ ـ ١٧٩٤) في أواخر القرن الثامن عشر[٤] ، ولماذا ارتبط تاريخ هذا «الاكتشاف» بتاريخ «اكتشاف» القارة الافريقية ككل ، بكل ما يعنيه هذا التاريخ من علاقة اغتصاب وسيطرة واستغلال ، وبتاريخ «اكتشاف» اثيوبيا نفسها بشكل خاص ، بكل ما يختزله من أساطير وأوهام ومآس لا مجال للاستفاضة فيها هنا[٥] . قصة اكتشاف «بروس» للفالاشا نمطية مليئة بالمعاني من حيث هي كذلك . ففي سياق بحثه المغامر عن منابع النيل ، كما يقول كتاب سيرته وكما يذكر هو نفسه في كتابه الضخم سيء التبويب والاسلوب ، يجد بروس نفسه وجها لوجه قبالة الاكتشاف الذي سيصبح منذ ذلك التاريخ موضوعاً مستمرا للاكتشاف الذي ما يكاد يتحقق أو ينجز حتى يصار إلى تكراره من جديد .

لكن الدهشة التي ستأخذ بتلابيب «المكتشفين» الذين سيتوافدون تباعا ولأغراض مختلفة تتراوح بين التبشير والبحث الاتنولوجي البحت إلى هذه البقعة «النائية» من الهضبة الاثيوبية ، كان لها في روح بروس القلقة التي تلبستها عزيمته وتصميمه على استكمال رحلته إلى مصادر النيل ، أثرا أقل بكثير مما سيحدثه في نفوس اللاحقين به .

غير أن الاكتشاف «الحقيقي» للفالاشا لم يأخذ زخمه الكامل ويغدو شغلا من مشاغل الجمهور الواسع ، إلا مع المبشرين البروتستانت . فمع هؤلاء ، الذين أخذوا يتوافدون منذ بدايات القرن التاسع عشر ، سيخرج الفالاشا من عالمهم ليدخلوا في نظام جديد من المعرفة ، وفي الحقيقة من علاقات السلطة التي لن تكون لصالحهم بالتأكيد . فالمبشرون الذين سرعان ما سيكتشفون طريقهم إلى الفالاشا ، سيشرعون فورا ، ومعهم «عدة الشغل» الضرورية لمثل هذه المهمة الصعبة ، في تنصير ماتيسر من هؤلاء الفالاشا ، من جهة ، وفي إثارة زوبعة من التعليقات وردود الأفعال التي تتراوح بين الرضا والغضب بحسب المصلحة والجهة في اوروبا ، كما في أثيوبيا نفسها ، من جهة أخرى . وسيدخل الفالاشا بذلك في

دائرة الفضول ؛ وهو الأمر الذي سيكون سببا في تجدد بعثات الاكتشاف التي ستأخذ شكل موجات متلاحقة من «الإكتشاف» والتعليق الساخن .

سيدخل الفالاشا تاريخ الحضارة الاوروبية من أوسع أبوابها اعتبارا من ستينات القرن الماضي . وسيهتم بهم المبشرون الكاثوليك والبروتستانت ثم المؤسسات التمثيلية اليهودية الأوروبية الكبرى ، بالإضافة إلى الكنيسة القبطية الاثيوبية نفسها ، هذا دون أن ننسى على وجه الخصوص إيطاليا التي كانت تحضر نفسها لغزو المنطقة ، وبريطانيا ذات المصالح «الحيوية» فيها ، وإلى حد أقل فرنسا . ستقوم «جمعية لندن لنشر المسيحية بين اليهود» (تأسست في ١٨٠٩ بلندن) ، بالخطوة الأولى ، ولكن الضرورية والكافية ، لاثارة كل الجوقة المألوفة في مثل هذه الحالات ، وستُنظم في البداية بعثة تبشيرية أولى برئاسة المبشر الموقر «هنري أهرون شتيرن» الذي وصل إلى اثيوبيا في العام ١٨٥٨ . يعرف شتيرن مهمته ، كما أوردها في مقدمة كتابه : «غرائب بين الفالاشا في الحبشة» ، بقوله على «ان الغرض الخاص لزيارتي إلى هذا البلد كان تنصير بقايا إسرائيل ، المعروفين باسم الفالاشا»(٦) .

غير أن شتيرن الذي نجح كما يظهر في مهمته بحيث استطاع إثارة فضول الفالاشا بزعمه أنه «فالاشا أبيض اللون»(٧) ، ووزع العديد من نسخ الكتاب المقدس المترجم إلى اللغة الأمهرية ؛ الأمر الذي جعل مهمته الاستطلاعية تعتبر ، بحسب تقويم أوساط الجمعية في لندن ، مهمة ناجحة شجعتها على تشكيل بعثة تبشيرية مكونة من خمسة مبشرين برئاسة المبشر الالماني مارتين ج . فلاد . باشرت البعثة التي أقامت بين الفالاشا منذ العام ١٨٦٢ ، التبشير والتنصير ، بحيث بلغ عدد الفالاشا الذين تنصروا في العام نفسه أربعين شخصا(٨) .

أثارت البعثة حولها زوبعة من ردود الفعل انتهت بقمعها من قبل السلطات الاثيوبية . بحسب رواية كرابف ، أحد أفراد البعثة فإن العقبة الرئيسية التي وقفت في وجه عمل بعثة جمعية نشر المسيحية بين اليهود كانت ، في الحقيقة ، الكنيسة الاثيوبية ؛ فالكهنة الاثيوبيون «الذين أخذتهم الغيرة من المبشرين ،

طالبوا بأن يصار إلى تعميد المتنصرين من قبل الكهنة الاحباش»[٩] . ويضيف فلاد ان الكهنة الاثيوبيين لم يكتفوا بالطلب من الامبراطور حق تعميد الفالاشا المتنصرين ، بل وكذلك حق الإشراف على أنشطة البعثة ككل[١٠] . غير أن فشل البعثة يعود ، بحسب كرابف ، إلى عاملين إضافيين ساهما في تغذية الصراع مع الكنيسة الاثيوبية ، وهما ، تدخل الكنيسة الكاثوليكية التي أرسلت من جهتها مبعوثاً لها لدى السلطات الدينية والسياسية الاثيوبية ، من جهة ، ودعم بعض اليهود الاوروبيين لهذا التدخل . انتهى أمر البعثة التبشيرية البروتستانتية ، في خريف العام ١٨٦٣ ، بسجن أعضائها الخمسة ، وهم : روزنتال ، فلاد ، براندیز ، وشتيغر ، بتهمة التجديف السياسي بحق الامبراطور الاثيوبي ، وبإغلاق مركزي البعثة في جندا ودارنا[١١] .

الاكتشاف المتجدد

ستكون محاولات «جمعية لندن لنشر المسيحية بين اليهود » سببا إضافيا ، في الواقع ، لتوجيه الانظار نحو الفالاشا دون غيرهم من الجماعات الإثنية العديدة التي يتكون المجتمع الاثيوبي منها ، والمنطقة التي يقيمون فيها (حوالي بحيرة تانا) بشكل خاص . ستثير الجمعية التنصيرية هذه الحفائظ والحزازات ، غير أنها ستثير إلى جانب ذلك الإهتمام بدراسة الفالاشا للقطع في هويتهم وأصلهم ولإشباع الفضول الذي أخذ يعتمل بشأنهم . سيكلف «الإتحاد الإسرائيلي العالمي» ، على سبيل المثال ، مابين عامي ١٨٦٧ و ١٩٠٨ ثلاث بعثات هدفها جميعا هو دراسة الفالاشا للبت بأمر يهوديتهم وبالسياسة التي يتوجب اتباعها بهذا الصدد .

سيظل «اكتشاف» الفالاشا أو اكتشاف حقيقتهم وحقيقة عقائدهم شغلا أوروبيا لن يهدأ طوال أكثر من خمسين سنة ، وهذا مع أن التقارير العديدة التي نشرت على الملأ كانت تقدم بدورها الاجابات التي تتشابه إلى حد كبير .

يشكل الفالاشا «نحلة يهودية تمتاز بتشريع فريد وبدائي»[١٢] .

يلخص هذا التعريف صورة الفالاشا ، من جهة ، وتاريخ علاقة اليهودية الارثوذكسية وإسرائيل بهم ، من جهة ثانية . غير أنه لا يلخص بكل تأكيد «هوية» الفالاشا أو «حقيقتهم» ، التي هي حقيقة تاريخية ، أي نتاج تفاعل حضاري وبشري بين الناس والبيئة في تلك البقعة من شرقي افريقيا ، وما تركه هذا التفاعل من بصمات بارزة على البيئة والذاكرة الجماعية ، في آن .

أغلب الظن أن اختيار الكلمات في هذا التعريف المكتوب في النصف الثاني من القرن الماضي ليس عشوائيا . فجوزيف هاليفي ، صاحب التعريف ، رجل معروف بسعة الاطلاع ، والدقة العلمية ، والمسؤولية ، هو في الحقيقة لا يأخذ موقفا عدائيا خاصا من الفالاشا من حيث هم كذلك . ووصفه لهم بالبدائية لايتعدى ، بحسب مقاييس تلك الفترة الزاهرة من عمر التوسع الاوروبي في المناطق «البدائية» اكثر من عملية تصنيف وبالتالي تعريف . و هاليفي ، حين يقول ان الفالاشا هم نحلة ، فهو لا يعني بذلك أكثر من خصوصية المذهب وربما أنماط السلوك . تعرف طبعة عام ١٨٨٢ من قاموس اللغة الفرنسية (وكذلك قاموس ليتري الصادر في نفس الفترة) النحلة على انها مجموع الافراد الذين ينتمون إلى المذهب نفسه و/ أو الطريقة ذاتها داخل مذهب معين . في حين أن نعت البدائية يشير إلى أن وجود الفالاشا ، من حيث هو كذلك ، هو وجود مازال في حالة بدء تاريخية تشرح في الوقت نفسه نعت الخصوصية التي أكد عليها التعريف .

غير أن تعريف هاليفي ينتمي في الواقع إلى منظومة الرموز والدلالات التي شكلت أفكار الغرب عن نفسه وعن غيره حين ألف نصه عن الفالاشا . وككل النخبة المثقفة في زمانه ، ينتمي جوزيف هاليفي إلى نظام متكامل من الاحالة المعرفية المتبادلة التي لايمكن فهمها من غير وضعها في سياقها الذي هو مسوغها ومفسرها ، في نفس الوقت الذي تحيل معانيها إليه .

تشكل معرفة الفالاشا ، وتعريفهم ، الهدف العلمي لـ «اكتشافهم» . وفي هذا السياق ، فإن «هوية» الفالاشا لاتغدو ، بحد ذاتها ، حقيقة موضوعية أو

محايدة صرفاً ، مادامت مشروطة بنظام المعرفة الذي يسبغ عليها حقيقته او بالأحرى حقيقتها ومعناها والدور الذي تؤديه ضمنه . وجود الفالاشا أو هويتهم السابقة على لحظة «الاكتشاف» لامعنى لها إلا بمقدار ما تدخل في إطار دائرة التعرف التي تتعامل معها . إنها حقيقة/ موضوع امتلاك أو استحواذ هدفه كشف سرها ومكنونها وربما سحرها الخاص . والمكتشف ، في هذه الحالة الخاصة كما بالنسبة لغيرها من الحالات ، هو الشخص الذي يتعامل مع موضوعه عبر جهاز معرفي يتيح له التصنيف والفرز والحكم ، أي التعريف . أما ما يعرفه الفالاشا أو ما يؤمن به وما يقوله عن هذا الإيمان ، فلن تتعدى وظيفته دور الشاهد أو المعطى الذي تتوجب مقابلته بالحقيقة التاريخانية التي منها تأخذ الحقائق صفاتها وألوانها ومكانها في هرم الإنسانية الموحد . بالنسبة لـ «جمعية لندن لنشر المسيحية بين اليهود» ، فان حقيقة الفالاشا تكمن في اختلافهم عن الذين يحيطون بهم ، أي في كونهم ، كما يقول المبشر غوبات في ١٨٢٤ ، أكثر تقبلا للتنصر من الأمهرا المسيحيين[١٢] .

لا تنتمي كتابة جوزيف هاليفي عن الفالاشا إلى الانتروبولوجيا البشرية أو العرقية التي كانت تسيطر على العقول البيضاء المعاصرة له ؛ فهي تخلو من أية إشارة عنصرية تحيل «بدائية» الفالاشا إليها . إشارته هي ثقافية أو حضارية ؛ إنها إحالة إلى المسافة التي يفترض وجودها بين الشعوب في سلم التطور والتقدم . إنها بلغة اخرى انتماء واضح إلى التاريخانية/ التطورية الاجتماعية التي كانت سائدة في زمانه وانتهت في النصف الثاني من القرن الماضي ، على يدي هربرت سبنسر ، لكي تصبح مذهبا فلسفيا متكاملاً .

غير أن الأمر مختلف تماما بالنسبة لنعوم ناحوم . فهذا الأخير ، الذي ذهب في العام ١٩٠٨ إلى اثيوبيا بمهمة لدراسة أمر الفالاشا ، هو مرجع يهودي ديني كبير ويحتل منصب «حاخام باشي» السلطنة العثمانية . فبحثه يكمن ، كما كتب هو نفسه في رسالة بعث بها بتاريخ ٩ يناير/ كانون الثاني ١٩٠٨ إلى أمين سر «الاتحاد الاسرائيلي العالمي» في باريس ، في أنه سيعنى «بشكل خاص

بالمقارنة بين الشكلين الاثيوبي والفالاشي ، وهذا الأخير مع الشكل اليهودي »[١٤] ، أي ، بلغة ثانية ، في البت بأمر الانتماء « العرقي » للفالاشا ، من جهة ، وفي التأكد من صحة يهوديتهم والتقرير بشأنه ، من جهة ثانية . هذا يشرح لماذا كان يفضل ، كما يقول ، لو استطاع أن يدرس الانتماء العرقي للفالاشا على ضوء معرفة كانت تعتبر يقينية وقاطعة : علم قياس الجماجم .

من الواضح أن نعوم ناحوم يولي القضية التي من أجلها كلفته إدارة « الاتحاد الاسرائيلي العالمي » بالبت بأمرها أهمية كبرى . فلمعرفة الانتماء العرقي للفالاشا نتائج عملية حاسمة وخطيرة . وعلى ضوئها سيقرر الاتحاد مواقفه من السياسات التي كانت قيد التنفيذ بخصوص الفالاشا . فجاك فيتلوفيتش ، الذي أسس عام ١٩٠٥ في فلورنسا بإيطاليا جمعية لـ « صالح الفالاشا » ؛ كان دخل مع الاتحاد في صراع مكشوف بخصوصهم ، وقام بحملة لـ « إنقاذهم » من الإندماج ودعا إلى جمع الاموال بغرض إنشاء مدارس لهم . وأغلب الظن أن « الاتحاد » كان ينظر إلى حملة فيتلوفيتش بعين الشك والريبة[١٥] . فايطاليا ، التي كانت تحتل إريتريا وتهيء أمرها للتوغل في داخل الاراضي الاثيوبية ، قد تكون وجدت في أنشطة فيتلوفيتش ما يمكن أن يدعمها في إحكام سيطرتها على الاراضي التي تحتلها وفي تسهيل مهمتها بشأن الاراضي التي تزمع احتلالها ودخلت من أجل ذلك في مفاوضات معقدة مع الدول الاوروبية الأخرى . ثمة أسباب إضافية تدفع إدارة الاتحاد إلى الريبة في أنشطة فيتلوفيتش . فقد أخذ هذا الأخير يحظى بعناية هيئة يهودية منافسة للاتحاد هي « جمعية نجدة الالمان اليهود Hilfseverein der Deutshen Juden و« الاتحاد » ، الذي يحظى بتأييد السلطات الفرنسية وبتشجيع نشاطاته في الخارج ، يعنى عناية خاصة بالحد من نفوذ الهيئات اليهودية الكبرى وخصوصاً المجلس التمثيلي البريطانيBord of Deputies وجمعية نجدة الالمان اليهود[١٦] . ولو استطاع نعوم ناحوم ان يدحض مزاعم فيتلوفيتش ، بواسطة الدليل القاطع وكذلك بسلطته كحاخام أكبر ، فلسوف ينجح « الاتحاد » في تبرير مواقفه حيال الفالاشا التي يمكن تلخيصها على أنها تركهم وشأنهم .

ما سبق يشرح ربما اهتمام نعوم ناحوم المسبق بضرورة اللجوء إلى العلم المزدهر في زمانه وهو «الاتنولوجيا» . فلمعرفة الانتماء العرقي للفالاشا لابد من اللجوء إلى العلم الذي يقطع بأمر العروق ويصنفها ويبوبها ويحدد مواقعها في هرم البشرية المتسلسل . بل إن إيمان ناحوم بقدرة العلم على حل المشكلة المطروحة لاتزعزعه معرفته أن «الانثروبولوجيين ليسوا على اتفاق بخصوص المكان الذي يجب وضع الاثيوبيين فيه على سلم الفروق البشرية»[١٧] . ولأن الحل يكمن دائما في إطار العلم ، فإن ناحوم يؤكد على وجوب دراسة المشكلة المطروحة بطريقة منهجية وهذا بغرض «تحديد أصل الفالاشا من وجهة النظر الاثنوغرافية»[١٨] .

قبل أن تكتشف البشرية الغربية بعد الحرب الثانية أن فكرة العروق البشرية لا معنى لها وتخلو من أي أساس علمي ، كانت اسطورة العروق البشرية عملة رائجة تسيطر على العقول والارواح ، وكان «قياس الجماجم» هو العلم الذي أوكلت له مهمة تصنيف الجماعات البشرية في هرم البشرية التي يتربع على عرشها الانسان الغربي . ونعوم ناحوم ، المثقف المؤمن بالعلم وبأساطيره ، يرى بكل نية حسنة أن «علم قياس الجماجم الذي ينبغي أن نلجأ إليه من أجل حل المشكلة يتطلب إعدادا شديد الخصوصية وعمليات حسابية معقدة جداً»[١٩] . غير أن نعوم ناحوم يعرف أن الوسائل الضرورية تعوزه . فمن غير الممكن له أن يقوم بالمهمة المعقدة التي هي قياس الجماجم واحتساب أبعادها ومقاييسها في شروط رحلته إلى بلاد الاثيوبيين غير المواتية لمثل هذه الدراسة . لهذا فهو يقترح على نفسه اللجوء «إلى الطريقة الابسط والاكثر عملية في مثل هذه الظروف... والتي ستكون كافية بالنسبة لنا» وهي «دراسة المقابلة الخارجية للجسم التي تقتضي دراسة الخصائص الوصفية (لون البشرة ، طبيعة الشعر ، الاعضاء ، الحواس... الخ) وخصائص المقاييس الانثروبولوجية (القياس المنهجي لنسب الجسد)...»[٢٠] .

التاريخ والاسطورة

من الجلي أن «اكتشاف الفالاشا» هو اكتشاف/ مشكل ؛ فوجود السبط الاسود «المفقود» ، أو بالأحرى معرفة هذا الوجود ، يضع أسطورة «المتحضر» أمام اشكالية من الظاهر انه لا حل لها في داخل بنيان الاسطورة نفسها . ذلك أن كل الفكرة القومية اليهودية قائمة على أسطورة صفاء «العرق اليهودي» وعلى حفاظ أفراده على هذا الصفاء عبر التاريخ . وتقرير يهودية الفلاشا تمس بالتأكيد جوهر الاسطورة السابقة بكل ما يرتبط بها من أساطير وأفكار ومعتقدات وسياسات . هذا يشرح كل الجدل الذي أثير حول الفالاشا منذ النصف الأخير من القرن الماضي ولم يستقر على حال بعد ؛ غير أنه يشرح بالتأكيد موقف الدولة العبرية وسياستها تجاههم منذ تأسيسها في العام ١٩٤٨ ؛ ولماذا كانت رواية الفالاشا التاريخية عن أنفسهم وتأكيدهم أنهم من اليهود الاقحاح رواية لايمكن الاعتداد بها في عرف المؤسسة التلمودية الارثوذكسية المسيطرة . أكثر من ذلك ، فإن صورة الفالاشا التي روجتها الاوساط الحاكمة في اسرائيل كانت صورة منفرة وعدائية . يستشهد الصحفي الاسرائيلي المختص بتاريخ تأسيس الدولة العبرية توم سيغف برسالة للمدير العام للصحة عام ١٩٤٨ والتي يذكر فيها انه أصيب بالرعب عندما قرأ في إحدى الصحف عن قدوم الفالاشا إلى اسرائيل وهو الأمر الذي جعله يعبر عن أمله في ألا يأتوا[٢١] . وبحسب الصحفي نفسه ، فإن موفداً للوكالة اليهودية في عدن كتب إلى مسؤوليه بعد حوالي سنة ونصف من تاريخ الرسالة السابقة : «بحسب التحقيق الذي أجريته ، فإن حقيقة الفالاشا ليست بسيطة ؛ هؤلاء الناس لا يختلفون كثيراً عن الاثيوبيين في سلوكهم والزواج المختلط هو قاعدة سائدة لديهم ، وثمة نسبة عالية من الأمراض التناسلية منتشرة بينهم»[٢٢] .

يفضح وجود الفالاشا أسطورة العرق اليهودي . فإذا كان اليهود شعبا نقياً حافظ على دمه من الاختلاط عبر التاريخ ، فكيف يفسر وجود هؤلاء السود ،

البدائيين ، القادمين من بطون التاريخ والذين يشبهون تماما صورة الافريقي كما ترسمها كتب الحضارة البيضاء وأفلامها ووعيها الجماعي ؟

أحدث «اكتشاف» الفالاشا في القرن الماضي ما يشبه الهزة في النفوس الأنيقة في ذلك الزمن الغابر من أيام التوسع الأوروبي والعلوم الانسانية التي رافقته ، من انثروبولوجيا وغيرها ؛ نعني هنا ذلك الزمن الذي كان فيه الابيض يبحث عن سر «تفوقه» في «بدائية» «العرق» الاسود وانحطاطه . أحدث «الاكتشاف» شعوا هو إلى الفضيحة أقرب . فالفالاشا هم من السود ، أي من ذلك «العرق» الذي كان الانتماء إليه في تلك الايام البيضاء الجميلة انحطاطا في الآدمية من حيث هو انتماء إلى البدائية ، وربما إلى البهيمية الكاملة . وبهذا الصدد ، يكتب مكسيم رودنسون ، وهو عالم اجتماع ومستشرق واستاذ اللغة الاثيوبية القديمة ، في معرض حديثه عن الفالاشا متسائلاً عن «كيف يمكن لمجموع اليهود أن يكونوا بمنجاة من الافكار المسبقة بخصوص السود ؟ »[٢٣] .

لسنا في معرض التفصيل في تاريخ هذا البحث المستحيل عن تصنيف الاعراق البشرية الذي قامت به الانثروبولوجيا البشرية او الفيزيائية طيلة القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين ؛ مايهمنا يتعلق في الواقع بنظام الافكار الذي ساد في ذلك المجتمع الذي خلق الانثروبولوجيا وأوكل إليها مهمة «عقلنة» أساطيره وأوهامه وإسباغ سلطة العلم ويقينه عليها .

في جوهرها ، تلخص قصة «اكتشاف» الفالاشا تاريخا كاملا من العلاقات بين شمال الانسانية وجنوبها . أما أس القصة أو حبكتها فتقوم على افتراض مركزي قوامه عطالة الموضوع أو عدم أهليته ؛ فالقرار هو قرار العارف الذي سيرتدي دائماً قبعة المكتشف المغامر الذي يخترق العطالة ويلغي دورها المفترض على أنه سلبي حيال الزمان : الركود التاريخي . لايتحرك البدائي في الزمان . هو حالة عاطلة تجدد نفسها من حيث هي كذلك ؛ أي من حيث هي حالة بدء لم تتخط بعد لحظة تكونها الأول الذي تعرفت على نفسها فيه . حالة ساكنة هي أشبه بالذاكرة التي تثبتت حول صورتها ولم تعد تعرف إلا مرآتها

التي تعيد رسم ملامحها هي نفسها . لايُسْأَلُ البدائيُ عن رأيه في نفسه ؛ يراه «المكتشف» ، الذي تدهشه الحالة ويقرر موقفه منها ، ويدرسها ، ويقطع في أمرها ، أي يدخلها في مجموعة العلاقات التي تشكل نظام معارفه وإنسانيته .

بيد أن البدائي هو مرآة المتحضر أو صورته الأولى عن نفسه التي يخشى العودة إليها . فالبدائي هو نقيض المتحضر من حيث هو صورته السلبية التي لا يحب رؤيتها في نفسه . هذا يشرح الوظيفة التي يلعبها اكتشاف البدائي : انه مرآة بقدر ماهو «عبرة» . فالبدائي هو التوحش ، والعنف والبربرية ؛ في حين ان المتحضر هو ، كالحضارة ، الاكتفاء والشبع ، والرفاهية .

ليست الفالاشا استثناء من القاعدة . فأمر يهوديتهم لا يتعلق بهم أو بما يقولونه عن أنفسهم ويؤمنون به ويورثونه لأجيالهم المتلاحقة . وعالم الفالاشا هو بدوره ليس مهما من حيث هو كذلك . أهميته تكمن في موقعه من نظام الإحالة الذي يستدعي بشأنه ، أي في موقعه داخل دائرة الدلالات الرمزية التي هي فقط صاحبة السلطة في التعرف والحكم . أنْ يقول الفالاشا إنهم يهود فهذا شأن يتعلق بهم وحدهم . في حين أن ما يقوله جوزيف هاليفي (أو غيره) يتعلق بكليهما معا ، أي بالمسافة التي سيقرر ذلك القادم من باريس أو لندن تخومها . بل ان غوبات لم يتردد في أن يؤكد ، بكل موضوعية ، حقيقةً لا تقل مفارقة عن الطرافة المزعومة للفالاشا ، «لايعرف الفالاشا المسكين إن كان مسيحيا أم يهوديا ؛ وكراهية المسيح هي كل ما يجمعهم أخلاقيا باليهود الآخرين»(٢٤) .

ليست الفالاشا استثناء عن القاعدة . إنهم الحالة النمطية لكل العلاقة القديمة/ الجديدة بين مركز البشرية الموجود في الغرب والأطراف التي تقع في كل مكان عداه . المبشر هنري أهرون شتيرن القادم لتنصير الفالاشا يصف أثيوبيا كلها على أنها تقع في منتصف المسافة بين «الوثنيين السذج» و«المحمديين المتأخرين»(٢٥) ، في حين أن الفالاشا يقيمون «وسط أعدائهم الأمهرا المقيتين»(٢٦) .

نقول ، لاتكمن الاشكالية التي تثار هنا وهناك بخصوص الفالاشا في هؤلاء الأخيرين أنفسهم ، بل في نظام الأفكار الذي يتعامل معهم ؛ أي في الجهاز المعرفي الذي يخضعهم الباحث/ المكتشف لموازينه ويعرفهم عبره . أما تعريف الفالاشا لنفسه فلا يعدو كونه شهادة قد يستأنس بها الباحث المدقق ، غير أنه ، بطبيعة الحال ، لا يكتفي بها ويميل سلفا إلى إخضاعها للشك والنقد والمساءلة . حتى الدلائل الكثيرة ، الملموسة والعيانية المتعلقة بحياتهم أو بتشابههم مع الجماعات الاثيوبية الاخرى ، لا تتجاوز في غالب الاحيان الاشارات التي تدل إما على فرادتهم وخصوصيتهم («ليست لديهم أية تقاليد مشتركة مع اليهود الآخرين (لامشنا ولا تلمود)»[٢٧] ، وإما على عراقتهم من حيث هم بقايا شعب قديم ، كما لاحظنا لدى كثيرين (دابادي ، ليسلاو... الخ...) .

لايشكل وعي الفالاشا نقطة استناد معرفي يتعامل الدارس معها من حيث هي مصدر ثقة أو مصداقية يمكن الركون إليها ، بقدر ما تشكل ، في واقع الحال ، مصدر شك وتحقق . وروايتهم الخاصة لتاريخهم لا تستمد قيمتها منها هي نفسها ، بل من مدى انطباقها على منطق المتحضر او لنقل على أسطورة التأسيس التي ينتمي إليها «المكتشف» . ولئن كان موفد الاتحاد الاسرائيلي العالمي يعتبر الفالاشا «نحلة يهودية... بدائية»[٢٨] ، فان المبشر البروتستانتي يمحص في صحة ما يقوله الفالاشا في كتابه المقدس ، وفي روايته التاريخية الخاصة . أهرون شتيرن ، من جهته ، لايقطع بأصل الفالاشا ، ولا يقدم جوابا للمعضلة التي تشغل تفكيره ، لكنه ، بعد أن يخضع رواية الفالاشا للتدقيق ، يقترح : «ربما كان من المحتمل انه في الوقت الذي كان فيه أسطول سليمان يمخر البحر الأحمر ، فإن عددا من المغامرين اليهود المدفوعين بحب الربح ، استوطنوا المرتفعات الخصيبة...»[٢٩] . من الواضح هنا أن شتيرن يستند في ترجيح هذا «الاحتمال» على الاشارات التوراتية العديدة عن سفن سليمان التجارية التي كانت تنقل من بلاد كوش الذهب والعاج وخشب الابنوس الاسود وغيرها من الأطياب والحجارة الكريمة .

حين يرتدي «المكتشف» قبعة العالم الانثروبولوجي أو المغامر الباحث عن المفارق غير المألوف (المثير إن أردنا استخدام التعبير الرائج) ، يخرج الفالاشا من دائرة الجدل بخصوص يهوديتهم ؛ يصبحون ، بحسب تعبير جيمس بروس ، «شعبا مثيرا للفضول... يعيش في حالة وئام مع الآخرين الذين يقدرونه على أنه الأكثر علما بينهم»[٣٠] ؛ في حين لا يرى ارنولد دابادي في الفالاشا أية خصوصية تميزهم عن الجماعات الاثيوبية الاخرى : يشكل الفالاشا «واحدا من الشعوب القديمة التي مازالت تحتفظ بلغتها وحتى بديانتها الخاصة» ؛ ويعلل دابادي هذه الظاهرة بالخصوصية الاثيوبية المفارقة : «لايبدو أن عمل الاندماج المحبذ جدا في اوروبا ينسجم مع مذاق الاثيوبيين»[٣١] .

أحاط بفالاشا أثيوبيا عبر التاريخ الحديث لغط عظيم لم يبدده لا استئناف «اكتشافهم» والكتابة عنهم طيلة السنوات التي مرت منذ واقعة اكتشافهم الأول على يد الاسكتلندي جيمس بروس في أواخر القرن الثامن عشر ، ولا تجديد كشف أسرار أثيوبيا منذ بدأ رجل الحضارة الاوروبية مسيرة زحوفه واكتشافاته في الأراضي التي شكلت ، ولاتزال ، ساحة تأمله في الانسان وخصوصا في طبيعة التقدم والسعادة ، بالاضافة إلى كونها ساحة سيطرته على الطبيعة والكون والانسان . وهو لغط لم يبدده لا ادعاء «المكتشفين» المستمر تقديم البرهان القاطع والقول الفصل في حقيقة الفالاشا من حيث أصلهم ومعتقدهم ومعاشهم ، ولا تراكم المعارف و «تطور» المناهج العلمية في مجال العلوم الانسانية خلال هذه الفترة نفسها . فقد هاج اللغط في كل مرة استثير فيها الفضول الكامن بصددهم ؛ واحتدم النقاش لدى كل مناسبة وجدت فيها المصالح وسيلة للتعبير عن نفسها وللافصاح عن مكنونها ، وشرعت تأنس فيه الطريق إلى التحقق والانجاز .

ليست «عملية سليمان» (١٩٩١) بأول مصادر هذا اللغط ، ولا هي ، كما تشير الظواهر والاحتمالات ، بآخرها . فمنذ «عملية موسى» (١٩٨٥) أُطلق عنانُ إعادة الاكتشاف من جديد ؛ وفي الحقيقة أُطْلِقَ الجدلُ الساخن بصدد الاعتراف أو عدم الاعتراف بيهودية الفالاشا عنان الجدل القديم / المتجدد

بخصوص تعريف اليهودي . فرسم تخوم اليهودي هو عمليا تحديد الفواصل ، التي ينبغي أن تكون قاطعة لكي تكون كذلك أي لكي تكون فواصلَ ، بين اليهودي وما هو غيره . ذلك أن تعريف اليهودي يستند على دور منطقي قوامه تأطير ماهو غير يهودي وتحديده وتعيين تخومه ؛ إنه تعريف بالخلف : اليهودي هو غير ما ليس يهوديا .

تجدد « قضية » الفالاشا النقاش بشأن التساؤل بخصوص تعريف اليهودي ، وتحيله ، بطبيعة الحال ، إلى قضية ساخنة إن لم تكن مثيرة للعواطف والاحكام الناجزة . فالاشكالية التي يثيرها وجود الفالاشا تكمن كما يقول حاييم روزين في الملف الخاص الذي أصدرته مجلة الأزمنة الحديثة الفرنسية عن الفالاشا في حقيقة كونهم لا يختلفون كثيرا عن جوارهم « من الجماعات المسيحية الأمهرا والتيغري أو من الكيمانت الوثنيين ـ المتعبرنين الذين يشبهونهم مع ذلك من نواح عديدة »[٣٢] ، أي في خصوصية اليهودية التي يصرحون بالانتساب إليها ، من جهة ، وفي اختلاف هذه اليهودية التي تشكل خصوصيتهم وهويتهم والتي إليها ينتمون عن اليهودية الارثوذكسية السائدة ، من جهة ثانية .

تميل كتابات المحدثين إلى عزو هذه الخصوصية التي تميز الفالاشا و « شرحها » إما بواسطة فكرة عزلة الفالاشا التاريخية عن اليهودية ؛ فكون الفالاشا لا يعرفون التلمود أو التراث الحاخامي أو الشريعة الشفوية لايمكن تفسيره إلا عن طريق معرفة أن سبب ذلك يعود ، كما قال منسق الملف الذي نشرته مجلة الازمنة الحديثة عن الفالاشا ، « إلى عزلتهم الطويلة عن الجماعة اليهودية العالمية »[٣٣] . ثمة من يضيف إلى العزلة سببا ثانيا يشرح هذه الخصوصية المفترضة هو عامل الارادة : « عاش أبناء بيت اسرائيل في اثيوبيا من حيث هم ثقافة خاصة بفضل جهدهم وبهدف التميز عن جيرانهم »[٣٤] . وعامل الارادة يصبح ذا قيمة كبرى إذا عرف المرء أن حفاظ الفالاشا على هويتهم واستمرارهم عبر التاريخ حدث بالرغم من وجود « بيئة معادية اسلامية أو نصرانية في آن »[٣٥] .

بلاد القديس يوحنا

لم تشكل الهضبة حصنا منيعا تحتمي فيه اثيوبيا من عزلتها ، وتحافظ على هويتها في قلب المرتفعات التي تفصلها عن السهول المترامية الانهار الغزيرةُ التي تحيط بها فحسب ، بل كونت ، بالاضافة إلى ذلك ، سياجا رسخ في الواقع عزلتها التاريخية عن العالم الخارجي . أما الوديان العميقة التي يندفع نهر النيل وروافده منها ، فلم تشكل مصدرا إضافيا لمنعة هذا الحصن الطبيعي فحسب ، بل وقبل ذلك أيضا إطارا جامعا لوحدة الاقوام والشعوب التي تقطنها ولاندماجها التدريجي في جسم سياسي وقبل ذلك ثقافي لا تخطئ العين البصيرة تلمسه ورؤيته لشدة شفافيته ووضوحه . غير أن الوجه الآخر لمنعة اثيوبيا الطبيعية هذه ، هو في الواقع عزلة العالم الخارجي عنها وعجزه عن التواصل معها وكشف أسرارها التي ظلت هي الأخرى بدورها « حصنا » مستغلقا يستعصي على السبر والاكتشاف . لم تنتج اثيوبيا أساطيرها الخاصة وثقافتها الخاصة فقط ، بل « اتاحت » للعالم الخارجي ، عبر هذه العزلة التاريخية الطويلة ، أن ينتج هو الآخر أساطيره وأوهامه بخصوصها التي يبدو انها ، بحسب كل الظواهر والاحتمالات ، مازالت حية ولم تمت بعد .

ظلت صورة أثيوبيا التي رسم الكتاب المقدس ملامحها هي الصورة السائدة عمليا في اوروبا طيلة القرون السابقة على الزحوف الاستعمارية في أواخر القرن الماضي . ففي الوقت الذي عبر فيه البرتغاليون طريق أوروبا ، عبر البحر الاحمر ، إلى الهند والشرق الأقصى وحتى إلى عدد محدود من مناطق البحر الأحمر ، فقد ظلت اثيوبيا عمليا في عزلة حقيقية عن أوروبا . بل يمكن القول ان الاستيلاء البرتغالي في الفترة الواقعة مابين عامي ١٥٠٥ و١٥٢٠ على مجموعة من الموانئ المفتاحية في البحر الاحمر والسواحل الهندية على امتداد الطرق التجارية القديمة وتهديده لعدد آخر منها ـ ومن هذه الموانئ ماله علاقة مباشرة بتجارة الحبشة مثل ميناء زايلا في ١٥١٧ وموانئ بربرا وداهلاك ومصوع في عام ١٥٢٠ ــ قد رسخ عمليا من العزلة الحبشية من حيث انه أثار في الشرق الاسلامي موجة من ردود

الافعال الدفاعية انتهت ، عبر القوة العثمانية الصاعدة آنذاك بعد احتلالها لسوريا ومصر والجزيرة العربية ، باستعادة المسلمين سيطرتهم على البحر الاحمر ، من جهة ، وبدفع الاثيوبيين ، عبر حركة الامام احمد ابن ابراهيم الغازي الملقّب بغران ، على التقهقر الدفاعي والانكفاء في عمق الهضبة أمام قوات غران الزاحفة .

كان الاحتكاك بالهضبة الاثيوبية المحاصرة والمتحصنة في وكرها المنيع ، مستحيلا في الواقع أمام الغربيين ، فلا العثمانيون كانوا يسمحون بمثل هذا الاحتكاك وكانوا شديدي الحرص على إحباط المحاولات التي تسعى إلى تشييد علاقات قد تهدد بشكل مباشر طريق احتكار التجارة مع الهند والشرق البعيد ، من جهة ، ولا الاثيوبيون كانوا بالمستعدين في الحقيقة للتخلي عن استقلالهم لصالح الغربيين ، من جهة ثانية . وأغلب الظن أن حاجة الاثيوبيين إلى الاسلحة النارية التي أدخلها العثمانيون الى المنطقة بعد وصولهم إليها في النصف الأول من القرن السادس عشر ، كانت وراء إولى محاولاتهم في البحث عنها لدى البرتغاليين المسيحيين . لم يرسل هؤلاء السلاح الذي يبحث الاثيوبيون عنه ، بل المبشرين الجزويت الذين احضروا معهم ، بالإضافة إلى رغبتهم بضم الكنيسة الاثيوبية إلى الكنيسة الرومانية ، الحرير والساتان(٢٦) . حاول الجزويت اجبار سكان اثيوبيا جميعهم على تبني العقيدة الكاثوليكية وحظر الممارسات الشعبية والطقوس الكنسية والعادات التي « تتعارض » والمسيحية « الصحيحة » . وقد انتهت محاولة ادخال الكاثوليكية وفق « روح محاكم التفتيش الاسبانية » إلى ثورة الشعب ضد « الدين الجديد » ، ثم إلى طرد الجزويت نهائيا من أثيوبيا في عهد فاسيلاداس (١٦٣٢ ـ ١٦٦٧) واحتفاله بهذا الحدث السعيد ، الذي حرر البلاد من جميع التأثيرات الاجنبية بحسب تعبير أحد المؤرخين الاثيوبيين ، بتأسيس مدينة غوندار(٢٧) .

ومن الواضح كما كتب لوفيفر في تقرير قدمه إلى الحكومة الفرنسية ونشر في كتاب في العام ١٨٤٥ أن وقوع اثيوبيا « على الطريق الاقصر بين الهند واوروبا » وازدياد النشاط المتعلق بالهند الشرقية شكل عنصرا ذا تأثير قوي في تجديد الاهتمام بالحبشة منذ ماسمي بفترة الكشوف الجغرافية أي منذ القرن

السادس عشر[٣٨] أو أغلب الظن أن المبشرين الكاثوليك تلبستهم الفكرة ذاتها التي ستتجدد حيويتها في القرن التاسع عشر حين بدأت الكنيسة البروتستانتية البريطانية تسعى إلى الانزراع في اثيوبيا لإعلاء كلمة الله . وقد تلخص الجملة التالية التي كتبها البروتستانتي هنري باريت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر تلك الروح التبشيرية التي هيمنت على مساعي الغربيين لكسر عزلة اثيوبيا وفتح أسوارها وأسرارها . يقول باريت : « ينبغي أن يبذل أمر المسيح المقدس كل قواه بغرض اكتساب موطئ قدم في أرض شديدة الغنى وتتمتع بجميع هبات الطبيعة وانتاجها »[٣٩] .

في الطرف المقابل للصورة التي يرسمها المؤرخون لقصة الجزويت في اثيوبيا ، ثمة موقف الاثيوبيين انفسهم من « الثقافات الاجنبية الوافدة » . فلئن كان الجزويت تمكنوا ، كما يقولون ، من كثلكة أكثر من مائتين وسبعين ألفا من الاثيوبيين[٤٠] ، فلماذا لم يبق من الكاثوليكية في اثيوبيا سوى الذكريات المرة ولم يعد يوجد فيها أي كاثوليكي ؟! وكيف يمكن تفسير ظاهرة أن الكنيسة الاثيوبية لم تتأثر بالجهود الجزويتية الكبيرة وحافظت على طابعها الاثيوبي الخاص وهذا على الرغم من بقاء الجزويت في أثيوبيا فترة زمنية طويلة نسبيا ؟

ثقافة الحصن

وفي الحقيقة ، لم يكن بمستطاع الاثيوبيين الانسجام ، من ناحية عملية ، مع الغربيين في حالة وقوع احتكاك مع هؤلاء الآخرين . فالاثيوبيون ، كما يقول أحد هؤلاء الآباء الجزويت الذين تم طردهم من اثيوبيا ، « يتمسكون جدا بدينهم وليس سهلا دفعهم إلى التعلق بأي دين غيره »[٤١] وقد انتهت محاولات البرتغاليين ، كما رأينا ، إلى الفشل الذريع ، من جهة ، وإلى طردهم من قبل الاثيوبيين انفسهم ، من جهة ثانية . وأغلقت « المملكة الفريدة بذلك أبوابها إلى الأبد » ، كما يقول جيبون ، « في وجه الفن والعلم والتعصب الاوروبي »[٤٢] .

من المحتمل أن يكون رد الفعل الحاسم والسريع الذي أظهرته السلطات الدينية الاثيوبية القبطية بخصوص الجزويت ساهم في تعزيز ما يمكن اعتباره ، بحسب ما يقوله بايرو تاكلا ، « بموقف شكاك نام بين الاثيوبيين تجاه الاوروبيين »(٤٣) . يصف براثر حكم فاسيلاداس بأنه كان بداية مرحلة جديدة في التاريخ الاثيوبي من حيث انها « كانت الفترة التي أغلقت فيها ـ اثيوبيا ـ حدودها في وجه الاجانب جميعهم وبدأت تنظر إلى نفسها نظرة نقدية »(٤٤) .

تشي كتابة براثر (وكذلك غيره من الكتاب الاثيوبيين القلائل الذين اطلعنا على نصوصهم) بفكرة مركزية تخفي اخرى تستند عليها وتشرحها . أما هذه الفكرة التي نشير إليها فتدور حول ضعف او هشاشة اثيوبيا ، وبالأحرى وضعها ، وحاجتها إلى التحصن والدفاع عن نفسها في وجه « الاجانب جميعا » . نقول ، تشي الكتابات الاثيوبية التي قرأناها بضعف البنيان الاثيوبي وباستراتيجية التقهقر أو الانكفاء الدفاعي التي تحدثنا عنها . وهي استراتيجية ستعبر عن نفسها وتتجلى بوضوح اكثر وبشفافية أشد إفصاحاً عن مكنونها عبر مانسميه بثقافة الحصن .

ظلت أثيوبيا حتى وقت متأخر بلدا تكتنفه الاسرار وتثير لدى الاوروبيين من الفضول بالقدر الذي تشحن العواطف والخيالات الجامحة . كانت صورة اثيوبيا في الذهن الاوروبي مليئة بالاساطير عن « بلاد القديس يوحنا » التي هي مملكة مسيحية قديمة وراسخة وصلت أخبارها إلى الهند التي استقى البرتغاليون المعلومات منها(٤٥) . تشكل كتابة المبشر الجزويتي البرتغالي جيرونيمو لوبو بهذا الخصوص إحدى الوثائق نادرة القيمة ليس عن اثيوبيا في النصف الأول من القرن السابع عشر فحسب ، بل وقبل ذلك ربما عن صورة هذه البلاد النائية وحقل الاساطير المرتبطة بها في الغرب الذي كان بدأ لتوه يتحرر من أسر معارفه القديمة عن العالم . يصف الأب لوبو مشاعره حين كلف بالذهاب ، في العام ١٦٣٢ ، إلى الحبشة لنشر الدين الكاثوليكي ، فيها بأنه شعر بالخوف الشديد ؛ فبالاضافة إلى مخاطر الطريق وخشيته من « غدر كل الأمم التي ربما لم تشاهد البتة رجلا من لوننا » ، والى أن هناك الكثيرين من أمثال ملك الزايلا « الذي يكره

البرتغاليين كراهية الموت»[٤٦] ، كانت هذه البلاد بالنسبة له وكذلك الاراضي التي سيعبرها في الطريق إليها ، كما كتب في مقدمة كتابه ضخم الحجم ، مليئة بالاسرار ويجهل جهلا كاملا كل مايتعلق بها وبعادات شعوبها . وقد كان على الأب لوبو ، كما يقول ، مواجهة «تسع أمم من الأغيار ومن المحمديين ينبغي المرور من أراضيها من أجل الوصول إلى الحبشة»[٤٧] .

لا تفضح صورة بلاد القديس يوحنا جهل الغرب المطلق باثيوبيا فحسب ، بل تلخص قبل ذلك في الحقيقة الوجه الآخر ، الأثيوبي ، لصورة العزلة التاريخية الطويلة عن العالم : ثقافة الحصن المنيع . وفي قلب هذا الاطار كونت اقوام اثيوبيا وشعوبها علاقتها بالعالم وجددت شروط حياتها واستمرارها كأقوام أو كهويات ثقافية . وقد تلخص عقيدة الاختيار الالهي ، وهي عقيدة منتشرة في اثيوبيا انتشارا واسعا ملفتا للنظر ، صورة الاثيوبيين التي كونوها خلال العزلة التاريخية الطويلة عن انفسهم وموقفهم من العالم الخارجي في آن . ولئن كانت هذه العقيدة تشي بهشاشة عالم الذين يؤمنون بها وتكشف ضعفهم ، إلا أنها تشف قبل ذلك عما يمكن لنا تسميته باستراتيجية دفاعية أو وقائية . فبمقدار مايسوغ سلبية المنضوين تحت لواء الاختيار المتعالي ويشرحها ، يقوم التحصن بالعقيدة هذه من حيث الجوهر بوظيفة تعويض الخلل الناجم عن العجز الواقعي الذي يعانيه أصحابها تجاه مخاطر العالم الخارجي وتهديداته المعاشة أو الممكنة .

ليست ثقافة الحصن بالخصوصية الاثيوبية . فهي توجد ، إلى هذه الدرجة أو تلك من الحدة ، في كل سياق تاريخي تجد الجماعة نفسها أنها فقدت في داخله توازنها وأنها في وضع حرج يهدد وجودها نفسه أو لايتيح لها ضمان استمرارها وتأمين تجددها ، كجماعة ، أو يدفعها إلى التدهور وربما إلى التلاشي . تجدر الاشارة هنا إلى أمرين ، أولهما أن ثقافة الحصن هي ظاهرة تاريخية من حيث أن الجماعة لاتنتجها حيال أي عارض يواجهها وتجد نفسها أمامه في حالة صعبة تستوجب الحل . أن أحد الشروط الضرورية لانتاج ثقافة الحصن هو التاريخ : أي ثبات الوضع الحرج وثبات الوعي بالعجز عن مواجهته . أما الأمر الثاني فقوامه أن

ثقافة الحصن لايقتصر «البدائي» أو «المتخلف» على انتاجها ؛ إنها ظاهرة اجتماعية قد ينتجها كلا «المتحضر» و «البدائي» ان توفرت العناصر الضرورية او الاساسية لانتاجها . وبهذا المعنى فإن الثقافة المتداولة ، منذ عصر الانوار ، في الغرب المعاصر تتوفر على عديد من عناصر ثقافة الحصن ، غير أن هذا يخرجنا من سياق بحثنا الحالي ونأمل أن يكون لنا عودة لذلك في بحث لاحق .

مجد الله

لايكمن السر الاثيوبي في ثقافة الحصن أو في الاساطير التي تدور بخصوص هذا البلد أو التي انتجها حول نفسه وتاريخه ، بل في نظام العلاقات الذي ولد الحاجة والشروط العامة لانتاجها وفي الواقع لاستمرار الحاجة إليها عبر التاريخ . وقد يكون التمسك بعقيدة الاختيار الالهي للشعب الاثيوبي وبرسالته التي لا يصيبها الوهن او الضعف والخلل وذلك بالرغم من مرور الزمن ، هي ظاهرة تستوجب ، بحد ذاتها ومن حيث هي كذلك ، البحث والتعليل . ومن ذا الذي يقوم مقام التاريخ في وظيفة التفسير ؟ .

يجدر التنويه هنا إلى أن عقيدة «شعب أثيوبيا المختار» ، هي صيغة مؤثوبة من النسخة التوراتية للاختيار الالهي لشعبه . ويكمن اختلافها الجوهري عن الاسطورة اليهودية في غياب عنصر التشرد لدى الاثيوبيين ، من جهة ، وفي غياب ما يستتبع التشرد من قطيعة تاريخية وانهيارات مفاجئة في دورة الزمان ، من جهة ثانية . نقول ، يكمن الفرق في الواقع في حضور عنصر الاستمرار والتواصل التاريخي . حتى عودة المخلص أو قدومه في آخر الزمان فهي أثيوبية . يظهر في آخر الزمن مخلص يحكم العالم من أثيوبيا اسمه ثيودوروس[٤٨] . بيد أن الفرق بين الاختيارين ليس مطلقا أو نهائياً . فالتفصيلات المتعلقة بالوظيفة الاساسية او الاصلية لعقيدة الاختيار (والمرتبطة بالمستقبل الخارق ولكن الخاص في الوقت نفسه) هي نفسها تقريبا : انتظام بعد فوضى ، وسلام بعد حرب ، وأمن بعد

خوف ، وطمأنينة وشبع إثر بؤس ومجاعة واضطراب ، ومنعة بعد ضعف .

من الواضح أن الكنيسة الاثيوبية لعبت تاريخيا دورا أساسيا أو مركزيا في تعزيز ثقافة الحصن وتجديدها في الوقت نفسه . ولئن كان «المكتشفون» الغربيون ماترددوا عن التأكيد المستمر على أن سبب تأخر اثيوبيا يعود إلى عزلتها الطويلة عن العالم ، أي عن الغرب ، فأن تعليلهم لهذه العزلة كان يميل غالبا إلى ارجاعه إلى بقاء الكنيسة الحبشية على الحالة نفسها التي بدأت المسيحية منها في ماغبر من الايام . ففي حين كان لوفيفر في عام ١٨٤٥ في معرض التفكير في كيفية تنشيط التجارة مع اثيوبيا ، اندفع في شرح أسباب محدودية حاجات هذا البلد ، من جهة ، وفي الكشف عن الدور الذي لعبته العزلة التاريخية لاثيوبيا في هذه المحدودية ، من جهة ثانية . وكان منطقيا بالنسبة له أن يتوقف حيال الدور الذي مارسته الكنيسة الاثيوبية التي «بقيت في أيامنا ، تقريبا ، كما كانت منذ الأصل ؛ ويستغرب المرء كثيرا حين يجد المبدأ الديني بسذاجة الايمان الأول»(٤٩) .

توقفنا لدى لوفيفر دون غيره من «مكتشفي» اثيوبيا الذين قالوا القول نفسه تقريبا مصدره وضوح الرجل وصراحته المثيرة للدهشة والاستغراب . فهو لايكن لاثيوبيا أي اعجاب ولايترك للاثيوبيين أية فضيلة أو ميزة تذكر . ربما أملت عليه مهمته أن تكون المسافة بينه وبين موضوعه شاسعة . بيد أن لوفيفر لايدع للقارئ أي مجال للشك بشأن التدهور المطلق أو الكلي لاثيوبيا ولاهلها . «فالسكون العقلي للشعب الاثيوبي» والجمود التاريخي لاثيوبيا والتدهور الاخلاقي للشعب الاثيوبي مصدرها جميعا هو العزلة والسكون الناجم عنها : «فلئن لم تنجز اثيوبيا أي تقدم ، فهذا ناجم قبل كل شيء عن وضعية عزلتها ، أي عن الغياب الكامل للعلاقات بالأمم المتفوقة عليها من ناحية حضارية»(٥٠) . أما بشأن الكنيسة الاثيوبية ، التي هي ، بحسب لوفيفر ، من أسباب الجمود والسكون وعدم القابلية على الحركة ، فهي مسؤولة كذلك ، ليس فقط عن تدهور المسيحية ذاتها في أثيوبيا ، بل وكذلك عن التدهور الاخلاقي : «بإيمانهم

الساكن ، يمثل الاثيوبيون المشهد المثير للفضول لتطور اخلاقي متوقف في لحظة بدئه . وهكذا ، فان المسيحية هي في أثيوبيا سلب اخلاقي بمقدار ماهي سلب سياسي في الوقت نفسه »[٥١] .

ثمة إجماع مثير للتأمل والتحليل يكشف عن نفسه لدى غالبية الذين كتبوا عن اثيوبيا من بين الغربيين . وما قاله لوفيفر بخصوص فكرة العزلة التاريخية هو بهذا المعنى نمطي من حيث اننا نجده ، بهذه الدرجة ، أو تلك من الوضوح ، في كل كتابات المكتشفين والباحثين ، التي ظلت تكرر ، منذ الآباء الجزويت الأوائل ، الفكرة نفسها تقريبا . ومن المفهوم والمنطقي ان تثير اثيوبيا في الغرب الفضولي الرغبة في التأمل من أجل شرح وتعليل نتائج العزلة التي نظر إليها على انها كانت « وخيمة » على اثيوبيا وشعبها ، بيد أنه من المنطقي أن نتساءل بصدد ما إذا كان هذا العجز المزمن عن « سبر كنه » بلاد « القديس يوحنا » ، وعن اكتشاف السر الثاوي وراء غموضها ، وفي الحقيقة امتلاكها ، هو الذي تصدر عنه الدهشة التي تدفع إلى التكرار . فالعزلة هي مصدر السكون وعدم الحركة والثبات ؛ غير ان السكون ليس أكثر من مظهر . فهو في الواقع تراجع اخلاقي وتقهقر اجتماعي يعبر عن نفسه على شكل « عدد لا يحصى من الاخطاء »[٥٢] ، هي نتيجة منطقية لهذه العزلة التي أدت إلى « قطع صلاتهم كليا عن إخوانهم في الدين وإحاطتهم بالوثنيين والمسلمين »[٥٣] . وهي حالة كانت دفعت الاب لوبو ، قبل لوفيفر بزمن طويل ، إلى تكرار التصريح من غير لبس ان الاثيوبيين « ليسوا مسيحيين سوى بالاسم »[٥٤] ، دون أن يمنعه هذا عن تكرار رغبته بضرورة توحيد الكنيستين الاثيوبية والكاثوليكية .

ألا يشرح التأكيد الملح على المسافة التي يشف الموقف العقلي للمكتشف الأوروبي عنها ، هذا الموقف العاجز حيال انغلاق « السر الاثيوبي » واستعصائه على تحليل الرحالة والمكتشفين بالاضافة إلى المعاصرين ؟ .

هوامش الفصل الأول

(١) بارنيت ليتفونوف . شعب خاص . في داخل اليهودية العالمية اليوم . (١٩٦٩) لندن . ص ٢٢١ .

(٢) بارنيت ليتفونوف . المرجع نفسه . ص ٢٢٣ وكذلك الصفحتان ٢٢٧ و ٢٢٨ .

(٣) حتى في العام ١٩٤٧ ، سيقنع وولف ليسلاو الفالاشا بحسن نيته بقوله لهم ، بحسب ما أورد في مقدمة انطولوجيا الفالاشا (١٩٥١ . نيوهافن منشورات جامعة ييل) أنه «سيكتب عنهم لكي يعرف العالم كله حقيقتهم» .

(٤) جيمس بروس ؛ رحلات لاكتشاف منابع النيل (١٧٦٨ ـ ١٧٧٢) في خمسة مجلدات . لندن ١٧٩٠ .

وفي الواقع ، ثمة من هم قبل بروس ممن تحدثوا عن الفالاشا . وربما كان الاب الجزويتي جيرونيمو لوبو (١٥٧٩ ـ ١٦٢١) في كتابه «رحلة تاريخية إلى الحبشة» هو أول من كتب عنهم من بين الغربيين . بيد أن الاهتمام الفعلي باثيوبيا ارتبط ، تاريخيا ، بالحملة الفرنسية على مصر في نهايات القرن الثامن عشر ، وفي الحقيقة بالصراع على طرق الهند . ربما يعود «فضل» بروس إلى كونه خصص فصلا مستقلا بفالاشا اثيوبيا في المجلد الثاني من كتابه ؛ غير أن كتابة بروس الواضحة نسبيا عن الفالاشا لاتبرر ، بحد ذاتها ، هذا التأكيد المتعاقب على اولويته . وأغلب الظن أن لهذه الواقعة دلالتها : الحمى الاستعمارية التي اشتعلت منذ نشر كتاب بروس .

(٥) يعتبر كتاب هوتين مرجعا مهما من هذه الناحية . أعد الكتاب كما يظهر ضمن شروط الضجيج الذي رافق اعتقال البعثة البروتستانتية في اثيوبيا ؛ ويحتوي على فصل طويل خصه معد الكتاب ، الذي هو صاحب دار النشر في الوقت نفسه ، لمعالجة كيفية تحرير «الأسرى» بواسطة عملية عسكرية لايتردد من ذكر خطتها وآراء العسكريين بها . غير أن أهمية الكتاب تكمن في نظري في كونه قدم عروضا وافية لكثير من الكتب التي عالجت الموضوع الاثيوبي . أنظر :

جون كامدين هوتين . الحبشة وشعبها ، أو الحياة في أرض القديس يوحنا .(١٨٦٨) لندن . منشورات جون كامدين هوتين .

(٦) الموقر هنري أهرون شتيرن ؛ عجائب بين الفالاشا في الحبشة . لندن . ١٨٦٢ . المقدمة ؛ ص٣ .

(٧) شتيرن . المرجع السابق نفسه .

(٨) ثمة ميل تاريخي واضح لدى الفالاشا للاقتداء بالآمهرا ، القوم المسيطرين ، وبالانخراط في صفوفهم وذلك عن طريق اعتناق المسيحية . يتحدث ناعوم ناحوم عن وجود بعثة تبشيرية تنصيرية بين الفالاشا عندما زار المنطقة في عام ١٩٠٨ . ويروي أن عدد الفالاشا الذين تنصَّروا من أبناء منطقة وادي جندا فقط «يتراوح بين ٢٠٠ و ٣٠٠ شخص» (نصُّ تقرير ناعوم ناحوم موجود لدى استر بنباسا (نصوص من تقديم) . كبير الحاخامين السيفاراد في السياسة ١٨٩٢ ـ ١٩٢٣ . (١٩٩٠) باريس . منشورات المعهد الوطني للبحوث العلمية . ص ١٦٧) . وتنقل المصادر الاسرائيلية (يديعوت احرونوت في ٢٦/ ٥/ ١٩٩١) أخبارا عن ثلاثة آلاف متنصر من الفالاشا رفض اسحق شامير السماح لهم بدخول اسرائيل .

قد تشرح واقعة التنصر بين الفالاشا ظاهرة أخرى هي الميل التاريخي للفالاشا ، مثلهم في ذلك مثل غيرهم من الاقوام الاثيوبية ، نحو التناقص العددي وربما الذوبان النهائي في جسم الجماعات الكبيرة الاخرى وعلى

الأخص منها التيغري والامهرا . يتحدث بروس في أواخر القرن الثامن عشر عن حوالي مائة الف من الفالاشا . في حين يذكر ناعوم ناحوم أن العدد لايتجاوز في مطلع القرن عدة عشرات من الالاف . وفي الموسوعات المختصة اليوم بين ١٥ و ٢٠ ألفا . وبحسب المصادر الاسرائيلية (الفيغارو ٢٩/ ١/ ١٩٩٦) ، فإن عدد الفالاشا في اسرائيل هو اليوم حوالي ٥٦ ألفا .

ننقل فيما يلي الجدول التالي الذي اقتبسناه من أبينك عن عدد الفالاشا الذين تنصروا بين عامي ١٨٦٢ و١٩٢٢ .

الفترة	العدد
١٨٦٢	٤٠
١٨٦٣	٢٦
حتى ١٨٨١	٧٣٤
حتى ١٩٠٤	٨٠٠
حتى ١٩٢٢	٤٠٠

المجموع في العام ١٩٢٢ ؛ ٢٠٠٠ شخص من الفالاشا المتنصرين كانوا مايزالون على قيد الحياة من الجنسين . أنظر ؛

جيريت يان أبينك . الفالاشا في اثيوبيا وإسرائيل . مشكلة الاندماج الاثني . (اطروحة دكتوراه) . (١٩٨٤) نيجيمغن (هولندا) . منشورات معهد الانثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية . ص ٧٩ .

(٩) مارتين ج . فلاد . وصف قصير للفالاشا والكيمانت (١٨٦٦) . بازل . سويسرا . منشورات البعثة في كريشونا . أنظر المقدمة بقلم كرابف .

(١٠) المرجع السابق . ص ٦ .

(١١) المرجع السابق . ص ٦ـ٧ .

(١٢) جوزيف هاليفي . جولة لدى الفالاشا . ١٨٦٩ . مطبعة مارتينو . ص ١٤ .

(١٣) صموئيل غوبات . يوميات إقامة في الحبشة خلال السنوات ١٨٣٠ ، ١٨٣١ و ١٨٣٢ . (١٨٣٤) . باريس . منشورات ريزييه .

(١٤) رسالة ناحوم في ٩ حزيران ـ يونيو ـ ١٩٠٨ . عن بنباسا . ص ١٤٣ .

(١٥) بخصوص فيتلوفيتش . انظر ؛ بنباسا . ص ١٣٦ ـ ١٣٧ . أبينك . ص ٨٤ ، ورابوبورت ص ١٣٧ ـ ١٤٠ .

(١٦) بنباسا . ص ١٣٩ ـ ١٤٠ .

(١٧) ، (١٨) ، (١٩) ، (٢٠) . بنباسا . المرجع نفسه . ص ١٤٣ .

(٢١) أولغا كابليوك . لوموند ديبلوماتيك . مرجع سبق ذكره . ص ٥ .

(٢٢) صحيفة حداشوت . ٤/ ١/ ١٩٨٥ . عن أولغا كابليوك . المرجع السابق ذكره .

(٢٣) مكسيم رودنسون . يهود آخر العالم . مجلة نوفيل . أوبزرفاتور . العدد الصادر في ١١ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥ . ص ٢٨ .

(٢٤) هوتين . مرجع سبق ذكره . ص ٤٩ .

(٢٥) شتيرن . غرائب... ص ١١١ .

(٢٦) شتيرن . المرجع نفسه . ١٨٦ .

(٢٧) ا .ز . آيسكولي (تقديم وترجمة) . مجموعة نصوص فالاشا . (١٩٥١) باريس . المعهد الاثنولوجي . ص٢ .

(٢٨) جوزيف هاليفي . جولة... مرجع سبق ذكره . ص ١٤ .

(٢٩) شتيرن . غرائب... ص ١٨٥ .

(٣٠) جيمس بروس . المرجع السابق ذكره . المجلد الثاني . ص ٢٨٩ .

(٣١) أرنولد دابادي . اثنتا عشرة سنة من الإقامة في مرتفعات اثيوبيا (الحبشة) . طبعة مصورة من منشورات مدينة الفاتيكان عام ١٩٨٠ . المجلد الأول . ص ٩٥ .

(٣٢) حاييم روزين . جدلية التفاعل بين اليهود الاثيوبيين والاسرائيليين . مجلة الأزمنة الحديثة . العدد ٤٧٤ . كانون الثاني/ يناير ١٩٨٦ (ملف خاص عن يهود اثيوبيا) . ص ١٢٠ .

(٣٣) يوليس سانتا ماريا . يهودية . مجلة الأزمنة الحديثة . المرجع نفسه . ص ٧٧ .

(٣٤) حاييم روزين . المرجع نفسه .

(٣٥) يوليس سانتا ماريا . المرجع نفسه .

(٣٦) فرانتز أماديوس دومبروفسكي . منفذ اثيوبيا إلى البحر (١٩٨٥) . لايدن وكولونيا . منشورات بريل . ص ١٧ . انظر أيضا : فيليب كارامان . الامبراطورية المفقودة . تاريخ الجزويت في أثيوبيا (١٩٨٥) لندن . وللكتاب ترجمة فرنسية اعتمدنا عليها من منشورات دكولي دو برو ١٩٨٨ . باريس) .

(٣٧) راي براثر : ملك ملوك اثيوبيا مينيليك الثاني ، هازم إيطاليا (١٩٨١) نيروبي . منشورات المكتب الكيني للأدب . ص ٢ .

(٣٨) تيوفيل لوفيفر (تحت إشراف) ، رحلة إلى الحبشة حققت خلال السنوات ١٨٣٩ ، ١٨٤٠ ، ١٨٤١ ، ١٨٤٢ و١٨٤٤ من قبل بعثة علمية... الخ . (١٨٤٥) باريس . منشورات آرثر بيرتراند . ص ٢٠ .

(٣٩) هنري أ . باريت . زيارة إلى الملك ثيودور ، مع قصة الأسرى ، للدكتور بلانك . (١٨٦٨) لندن . منشورات جون كاميدين هوتين . ص ٧ .

(٤٠) لوفيفر . المرجع السابق ذكره . المقدمة . ص ١٧ .

(٤١) جيرونيمو لوبو . رحلة تاريخية إلى الحبشة . ترجمها عن البرتغالية وأكملها وأضاف عليها... الخ السيد لو غراند . (١٧٢٨) . باريس ـ لاهاي . ص ١٤١ .

(٤٢) فيليب كارامان ، المرجع السابق ذكره . ص ٢١٦ .

(٤٣) بايرو تافلا : اثيوبيا والمانيا . العلاقات الثقافية السياسية والاقتصادية . ١٨٧١ ـ ١٩٣٦ . (١٩٨١) فايزبادين (المانيا) منشورات فرانتز شتاينر . ص ٢٩ .

(٤٤) راي بارثر . المرجع السابق ذكره . ص ١ .

(٤٥) و (٤٦) لوبو . المرجع السابق ذكره . ص ١٧ .

(٤٧) المرجع السابق ذكره . ص ٢٥ .

(٤٨) بخصوص النبوءة الاثيوبية ، يمكن مراجعة النص «الاصلي» لدى : والدا ـ ماريام ، وقائع ثيودور الثاني بحسب مخطوط أصلي (١٩٨٢) باريس . منشورات هاتس . ص ١٥ (من المقدمة) . وهي نبوءة تؤكد أن

المسيح هو الذي يتكلم بخصوص « ظروف نهاية العالم » ، في حين أن من خصائص المخلص انه سيكون « ملكا » وسيكون معه « ميتروبوليتان » وان كل شيء سيسير بأمر الملك والميتروبوليتان .

(٤٩) تيوفيل لوفيفر . المرجع السابق ذكره . ص ٨٤ (من المقدمة) .

(٥٠) المرجع السابق نفسه . ص ٨٦ (من المقدمة) .

(٥١) المرجع السابق نفسه . ص ٨٥ (من المقدمة) .

(٥٢) و(٥٣) هنري باريت . مرجع سبق ذكره . ص ٤١ .

(٥٤) لوبو . مرجع سبق ذكره . ص ٦٧ وكذلك ١٠٥ وغيرهما .

الفصل الثاني

المعرفة: الشبه المعاند

من الظاهر أن اسم «الفالاشا» (ويعني بالاثيوبية هاجر، هام على وجهه أو غير مستقر) أطلق على هؤلاء الأخيرين من قبل الاثيوبيين الآخرين، ولم يطلقه الفالاشا على أنفسهم. بحسب جوزيف هاليفي استاذ اللغات السامية القديمة في مدرسة الدراسات العليا في باريس في القرن الماضي، فإن كلمة «فالاشا» هي الصيغة الأمهرية للكلمة الجعزية «فالاشي» (وجمعها فالاشيان)؛ في حين يطلق عليهم في منطقة ولقائيت وكذلك في منطقة ثيغادية اسم «فقراء»[١]. ثمة إجماع لدى الباحثين الذين درسوا الفالاشا أن هؤلاء لا يستخدمون هذا الاسم حين يعرفون على أنفسهم، وإنهم يفضلون عليه اسم «سبط ـ أو بيت ـ اسرائيل»؛ وقد لاحظ وولف ليسلاو أن فالاشا قرى منطقة غوندار يستخدمون، بالإضافة إلى نعت «بيت اسرائيل»، الاسم الكوشي كايلا[٢].

ومهما يكن من أمر الاسم، فهو يطلق على الطائفة الأثيوبية الصغيرة التي تقول عن نفسها انها يهودية، من جهة، وان أصلها يعود إلى العصر التلمودي القديم، من جهة أخرى. وعدد هذه الطائفة غير معروف بدقة؛ تميل موسوعة شعوب العالم (١٩٨٠) إلى تقديره بحوالي عشرين ألفا[٣]، في حين أن مصادر الوكالة اليهودية كانت قدرته في مطلع العام ١٩٨٦ بحوالي اثني عشر ألفا[٤].

التصنيف

غير أن « الغموض » الذي يحيط بالفالاشا ، كما كتب أحد أوائل الذين احتكوا بهم واهتموا بأمرهم « جعل من وجودهم نفسه لدى المؤرخين اليهود مسألة شك وعدم يقين »[٥] . يتوجب علينا الحذر الشديد هنا ، فالغموض المفترض الذي يعلنه المبشر البروتستانتي شتيرن صاحب النص السابق مصدره معرفي أو ، لنقل ، تصنيفي ، فالفالاشا هم حالة فريدة من نوعها فرضت على « مكتشفيها » ودارسيها والمتعاملين معها نمطا خاصا من العلاقة المعرفية لم يسبق لهم أن واجهوها في الحالات الأخرى التي يتعاملون معها . ففي الفالاشا يجتمع السر الاثيوبي والسر الديني في آن . فيهم تلتقي الأسطورة بالتاريخ ؛ بيد ان المتحضر يصطدم عبرهم بمرآته التي تعكس صورته عن نفسه وفي الحقيقة بأساطيره التي تتيح له أن يكتشف البدائي في الاثيوبي ككل وفي الفالاشا بشكل خاص . نقول ، يكمن مصدر الغموض الذي يتحدث شتيرن عنه في حقيقة بسيطة عاينها هو بنفسه ، مثله في ذلك مثل كثيرين غيره من الذين عاينوها قبله وبعده وتحدثوا عنها ، هي أن الفالاشا هم حالة من البدائي لاقبل له على تصنيفها والحكم عليها والتحكم من ثمة بها . صعوبة تعريف الفالاشا أو تصنيفهم يؤكدها جوزيف هاليفي حين يتحدث عن صعوبة تمييزهم عن « الاحباش المسيحيين » ، فهم « يتزيون مثلهم ، ويرتدي كهنتهم ، مثلهم في ذلك مثل الكهنة المسيحيين ، العمة ذاتها ، ويشيدون منازلهم بالطريقة نفسها ، هذا بالإضافة إلى أنهم يتحدثون ، مثلهم ، اللغة الامهرية بالصفاء والطلاقة نفسهما »[٦] . بل إن الفالاشا يمعنون في أثيوبيتهم لدرجة مثيرة للغاية . يذهب بهم شبههم إلى الحد الذي يجعلهم لا يختلفون ، حتى من منظور العرق ، عن الاثيوبيين الاخرين : « نجد بينهم ، بالمقابل ، أنماط سائر العروق التي تقطن في أثيوبيا ، مثلهم في ذلك مثل الاثيوبيين كلهم »[٧] .

شبه الفالاشا بالاثيوبيين ، الذي لا يكف « المكتشفون » عن تكرار تأكيده منذ جيمس بروس ، لايمكن عزوه إلى حرص بالغ على الموضوعية فقط ، بل

وربما قبل ذلك إلى كونه شبه محرج أو معاند . فتشابه الفالاشا بالمسيحيين الاثيوبيين وعدم القدرة على تمييزهم عنهم يصدم الوعي بكل المسبقات التي يحملها عن «العرق» اليهودي وكل الاساطير التي تتماشى معه . تكمن الصدمة في التشابه نفسه أي في أثيوبيتهم وانسجامهم مع بيئتهم التي كونوا داخلها هذا التمييز المستحيل : التمييز الذي يبحث «المكتشفون» عنه من غير أن يجدوه .

يزداد الغموض أكثر لدى ملاحظة أن العنصرين الذين يوليهما المعنيون اليهود بأمر الفالاشا اهتماما خاصا هما ، من جهة ، واقعة «اكتشاف» جهل الفالاشا المطلق باللغة العبرية وكون لغة كتابهم المقدس هي نفسها لغة النصارى الاحباش ، التي هي اللغة الجعزية ؛ و من جهة ثانية ، كون الفالاشا لايملكون أية تقاليد مشتركة مع اليهود الآخرين ، فلا مشنا لديهم ولا تلمود(٨) . وبهذا الصدد ، تجمع دراسات ثقاة الباحثين الانثروبولوجيين على أن الادب المقدس للفالاشا ، من توراة (= العهد القديم من الكتاب المقدس) وتراتيل واناشيد دينية وصلوات هي نفسها التي يستخدمها النصارى الاحباش(٩) . أكثر من ذلك ، كل الدلائل تدفع إلى الافتراض ان التنظيم الداخلي للمؤسسة الدينية هو ، لدى الفالاشا ، على غرار التنظيم الداخلي للمؤسسة الدينية النصرانية الاثيوبية أو ، لنقل الامهرية : «ثمة رهبان بين الفالاشا . يعيشون بمعزل عن بقية الجماعة ولا يحتكون البتة بالفالاشا الاخرين»(١٠) .

غير أن اثيوبية الفالاشا لا تقتصر على الدين فحسب ؛ يؤكد وولف ليسلاو ، الذي هو أحد أبرز الثقاة في الدراسات الاثيوبية ومن القلائل الذين يعرفون الفالاشا معرفة وثيقة منذ العام ١٩٤٧ ان «الفالاشا الذين يعيشون في المناطق الناطقة بالامهرية يتحدثون اللغة الامهرية ، وفي المناطق الناطقة بالتغرانية يتحدثون اللغة التغرانية ، أما في منطقة السيمن ، في محافظة بيجمدير فيتحدثون لهجتي الآغاو الكوارا والخمير وربما غيرهما من اللهجات التي لم تدرس بعد(١١) .

لايتعلق الغموض الذي يتحدث عنه شتيرن إذن بالوقائع التي تخص الفالاشا انفسهم من حيث يشكلون جماعة بشرية تنتمي إلى الاطار الاثيوبي العام والذي

كونوا فيه هويتهم ووعيهم وذاكرتهم ، بل بكيفية قراءة هذه الوقائع وتأويلها وفي الحقيقة بعملية إدراجها في منظومة المعارف التي ينتمي المفسر إليها ومن خلالها يتعامل مع هذه الوقائع . ليس الغموض الذي عنه يتحدثون بالأمر المزعج كما تشير ظواهر الامور . وربما كان بالنسبة للمبشر غوبات غموضا مواتيا إن لم يكن مطلوبا . فلئن كان هذا المبشر يعترف في مذكراته عن إقامته في إثيوبيا ان السبب الذي من أجله أراد التقاء الفالاشا والانتقال إلى المناطق التي يعيشون فيها لا يكمن في فضول التعرف عليهم وجلاء الغموض الذي يكتنف امرهم ، وانما في أن هؤلاء هم « أناس طيبون ؛ لايعرفون شيئا ، فلا حاجة للهدم قبل البناء... إنهم ليسوا كمثل الاحباش »[١٢] ، ويقصد بذلك سهولة التبشير والتنصير ، فذلك لأن الفالاشا كما يؤكد في موضع سابق هم « أكثر جهلا من النصارى الاثيوبيين فهم لايعرفون إلى أية قبيلة ينتمون ، وليست لديهم أية فكرة دقيقة عن الفترة التي استقر آباؤهم فيها في الحبشة »[١٣] .

اقترح البحث في أمر الفالاشا على جميع الذين كتبوا عنهم منذ الاسكتلندي جيمس بروس إجراء مقارنة يبدو انه لا مهرب من إجرائها بينهم وبين الاثيوبيين الآخرين ، من جهة ، وبينهم وبين بقية اليهود ، من جهة ثانية . ولئن كان طبيعياً أن يطرح البحث في شأن الفالاشا الأسئلة التي لا مندوحة من طرحها بخصوص الأصل والبدء ، فمن الواضح ان الاجابات المتعددة التي اقترحت أو أكدت مرارا تتجاوز بالتأكيد إطار البحث لتغرق في جو القراءة أو الأفكار المسبقة التي يحملها الباحث القادم من الغرب معه وتشغل تفكيره إن لم تسيطر عليه . بعضهم لا يتوانى عن انتهاز مناسبة حديثه عن اثيوبيا من أجل الاسهام في السجال الدائر في مجتمعه بخصوص الحضارة والكون والانسان . يكفينا هنا مثل واحد للدلالة على نمطية الظاهرة التي عنها نتحدث . فغوبات الذي يجد في أثيوبيا المجال واسعا للتأمل وفي الحقيقة لتعزيز قناعاته المسبقة التي يحملها معه من بلاده ، لا يتردد البتة عن إطلاق الاحكام وفي تعريف قرائه بالحقائق الناجزة العزيزة عليه . فبعد أن يؤكد من غير لبس على أن الفالاشا هم أكثر جهلا من النصارى الاثيوبيين

وأنهم أكثر قابلية منهم على التنصر ، لايتمالك نفسه من الاسهام في السجال الذي كان أسال كثيرا من الحبر في وقته بخصوص البدائي والسعادة ومن التصريح بما يلي : «كلما رأيت الشعوب الجاهلة ، كلما تعجبت من الاوروبيين ، من حيث يزعمون امتلاك العقل السليم ، ومن قدرتهم على دعم الفكرة القائلة ان الشعوب الجاهلة هي أكثر سعادة من الشعوب الاخرى»(١٤) .

الهوية والانزلاق

لم يقنع لويس رابوبورت كما يظهر بتفسير جوزيف هاليفي لظاهرة الفالاشا بالخصوصية والفرادة والصفاء . وهو يخالف هذا الاخير الذي يعتبر أن «اليهودية التي يعتنقها الفالاشا هي الموسوية الصافية (...) والتي تم تكييفها على ضوء المتطلبات المحلية بحيث يشكل الفالاشا نحلة خاصة من اليهودية»(١٥) . لايناقش رابوبورت رأي هاليفي ولا يسعى إلى دحضه ، وإنما يعاكسه وذلك عبر إعادة تركيب فكرته عن تكيف يهودية الفالاشا مع المتطلبات البيئية وإعادة صياغتها بحيث لا تفقد ماتريد التأكيد عليه فقط ، بل وتندرج في سياق الفكرة العزيزة جدا إلى قلب رابوبورت والتي انتشرت وروّج لها في الآونة الأخيرة أي منذ عملية موسى بخصوص اضطهاد الفالاشا في اثيوبيا واستضعافهم . فبحسب رابوبورت ، «تبنى يهود اثيوبيا عددا من المعتقدات المسيحية والإحيائية طوال تلك القرون التي بقوا فيها في عزلة عن إخوانهم في الدين»(١٦) . تكشف هذه الجملة التي تبدو أنها حيادية جدا وموضوعية جدا عن مناورة عقلية أو لنقل عن تواطؤ عقلي يندرج في قلب الجدل الدائر بخصوص هوية الفالاشا ، أي بخصوص يهوديتهم . وبذلك لايصبح التاريخ الاثيوبي هو المفتاح لفهم الفالاشا والمصدر لخصوصيتهم ، بل تصبح علاقتهم بالخارج هي سبب هذه الخصوصية ان لم تكن مسؤولية هذا الخارج تجاه هذا الوضع الذي يراد له أن يُفهم أو يقوم على انه ليس طبيعيا أي مفارقا ومؤسفا .

يلاحظ الدارس انزلاقا في تعريف الفالاشا من نحلة خاصة مؤثوبة (من اثيوبيا) او متكيفة مع الشرط التاريخي والاجتماعي الذي تعيش فيه ومع الاطار البشـري الذي يشكل ذاكرتها ووعيها ، إلى طائفة تعاني العسف والاضطهاد ويتوجب بالتالي اقتلاعها من بيئتها أي من ذاكرتها إن لم نقل وجودها نفسه . بحسب الصورة التي تعطى إلى الفالاشا ، يصبح وجود هؤلاء معاندة للتاريخ ومعاكسة اشبه بالاعجاز لشروطه فقد « حافظ بيت اسرائيل على وجودهم في أثيوبيا كثقافة متميزة بفضل جهدهم من أجل التميز عن جيرانهم »[١٧] ؛ أي بفضل مقاومتهم للبيئة المعادية لهم[١٨] ، كما كتبت مجلة فرنسية رصينة .

نتحدث هنا عن انزلاق من حيث ان كل الكتابات السابقة أكدت على واقعة مغايرة تماما لهذه الصورة التي قدمت من خلالها الفالاشا وتم عبرها التعريف بهم وبأوضاعهم . فمن الواضح أن هؤلاء لم يعانوا الاضطهاد كيهود لا بالمعنى الذي يراد ترويجه بخصوصهم ، ولا بأي معنى آخر . وتكشف الكتابات عن انسجام يكاد يكون نموذجيا أو نمطيا بين الفالاشا ، من جهة ، وبين بيئتهم البشرية والطبيعية التي عرفوها عبر التاريخ ، من جهة ثانية ؛ وهم لايشكلون لا استثناء عن التاريخ الاثيوبي ولا حالة فريدة من الإجتماع البشري في آن .

اهتمامنا هنا بوصف حياة الفالاشا لا يتعدى هدفه في الواقع تقديم صورة نرجو أن تكون واضحة بما فيه الكفاية عن اندماج الفالاشا في محيطهم وجوهم وبيئتهم . ولئن كان طبيعيا ان يكونوا كذلك ، أي ان يتفاعلوا في جوهم وان يطوروا ، متكيفين مع الناس حولهم والذين يشاركونهم الهواء والتراب والذاكرة ، طراز معيشتهم ومفاتيح وعيهم وثقافتهم بحيث يجددون هويتهم ولكن ضمن الموازييك العام القائم على تأكيد التمايز والتنوع والهويات . نقول ، لئن كان الأمر طبيعيا ويستحيل حدوثه خارج هذا الاطار ، فإن الحملة الصحفية التي رافقت « عملية سليمان » وقبلها « عملية موسى » لايمكن أن توحي بمثل هذا الانطباع المنطقي البسيط ان لم نقل الانساني .

الماضي واللغة

يفترض وصف الفالاشا بحثا في أصولهم التاريخية ، وفي الحقيقة في أصولهم العرقية . وهو افتراض يقترحه الباحثون على انفسهم بطريقة تكاد تكون نمطية تحثهم على التنقيب عن الاشارات التي يمكن لها أن تدل على الماضي السحيق الذي يفترض ان الفالاشا ينتمون إليه . ففي الفالاشا يرى الباحث حالة بدء تاريخية ، هي أصالة بمعنى ما ، بدأ التاريخ منها رحلة ناقصة أو معوقة وتوقف حيالها . لا يفهم التأكيد الذي لايكف « المكتشفون » عن تكراره بخصوص عزلة الفالاشا التاريخية خارج إطار هذا البحث عن حالة الركود التاريخي التي تتضمنها أو تضمرها فكرة الاصالة هذه . ما سبق يشرح الاصرار الذي يثير التأمل بخصوص الالحاح على إرجاع الفالاشا إلى أرومة عرقية يتم التعرف بهم من خلالها ، وتشرح في الوقت نفسه دورة تاريخهم الناقصة . فلئن استطاع الباحث تنسيبهم إلى سلالة او نمط عرقي ، سهل عليه إرجاعهم إلى تاريخ مازال حتى اليوم في لحظة البدء التي توقف حيالها .

من غير الممكن في هذا السياق ألا يندرج البحث في لغة الفالاشا في سياق البحث عن ماض سحيق يفترض انتماء هؤلاء إليه . تصبح اللغة التي يتحدثونها إشارة إلى الزمن السحيق الماضي ودليلا على الاصالة المفترضة وبرهانا على العزلة التاريخية في آن . بيد أن لغة الفالاشا هي في الوقت نفسه إحالة إلى العرق أو الأصل العرقي لهؤلاء . فلئن كانت الديانة التي يعتنقها الفالاشا هي ، بحسب جوزيف هاليفي ، الديانة الموسوية الصافية ، فان لغة الفالاشا تفترض هي بدورها كذلك إحالة إلى أصالة عرقية يقترح الباحث على نفسه تقرير أمرها والكشف عن أسرارها . بيد أن الفالاشا لا يتحدثون فيما بينهم لغة خاصة بهم دون غيرهم من الجماعات . وهي حقيقة شكلت مشكلة وضعت بعض الباحثين في وضعية مفارقة أو في تناقض استوجبت منهم السعي لحلها .

وفي الواقع ، تُستمد خصوصية الفالاشا (أو أصالتهم) من عالم يصنفهم في سلم معاييره وقيمه على أنهم يشكلون حالة خاصة أو فريدة من حالات الاجتماع

البشري . والقادمون من هذا العالم لرؤيتهم وللاحتكاك بهم ينطلقون سلفا من النقطة نفسها التي كان قررها وحدد تخومها جيمس بروس بخصوصهم : المفارقة أو الغرابة . عدا هذا ، فإن الفالاشا لايختلفون عن جوارهم لا في المسكن ولا في الملبس أو في اللغة ولون البشرة ، وهم ، بالمقابل ، لايعرفون عن نفسهم أنهم يتميزون عنهم ويصرحون ، بحسب ما أكده وولف ليسلاو ، أنهم لا يختلفون عن بقية الاثيوبيين[١٩] .

ولئن كان الفالاشا لايعرفون اللغة العبرية و «لم يتعرفوا البتة على النص العبري للكتاب المقدس»[٢٠] ، و «لم يكونوا على الاطلاق شعبا ناطقا بالعبرية»[٢١] ، إلا أنهم يستخدمون فيما بينهم لغة المجموعة البشرية التي تحيط بهم كلغة خطاب يومي في منازلهم ومع الآخرين . فالذين يقيمون في وسط الهضبة الاثيوبية ، أي في منطقة السيمن ، شمالي بحيرة تانا ، يتحدثون اللغة السائدة فيها وهي اللغة الامهرية ؛ في حين أن الفالاشا الذين يقطنون المنطقة الواقعة إلى الشرق من هذه البحيرة ، يتحدثون اللغة التيغرية[٢٢] . تقطن أكثرية الفالاشا في الحقيقة في المنطقة متوسطة الارتفاع من الهضبة الاثيوبية ، وقليل جدا منهم يقيم في المنطقة العليا منها . وهم يتمركزون عمليا شمال وشرق بحيرة تانا ، في دمبيا ، في السيكليت ، حوالي غوندار ، في الواغادا ، في السيمن وفي الشيري . وقد لاحظ ناعوم ناحوم في مطالع القرن الحالي وجود مناطق هجرها الفالاشا كلية بسبب انتشار الحمى فيها (أي ليس بسبب الاضطهاد) مثل الكوارا والكائيت التي لم يجد فيها ناحوم أي واحد منهم[٢٣] .

اللغة والأصل

يخرج الفالاشا ، بحسب التعبير الماكر لمكسيم رودنسون ، من أعماق التاريخ ، أي من قيعان الماضي ووهدة النسيان . بالنسبة للحضارة البيضاء ، التي هي حضارة الغرب بكل رموزها ودلالاتها وأساطيرها وأوثانها ، ينتمي الفالاشا ،

شأنهم في ذلك شأن الاثيوبيين جميعهم ، إلى عمق التاريخ السحيق . إنهم يأتون من التاريخ ولا يأتون إليه . فهم ، من حيث يمثلون حالة البدائي بامتياز ، ينتمون إلى البدايات الأولى للتاريخ . لايشكل حاضر الفالاشا بهذا المعنى إذن حاضرا « حقيقيا » ، بل شهادة تاريخية هي أشبه بالوثيقة التي تدل على الماضي الذي إليه ينتسبون . كمثل الاثيوبيين كلهم وسائر البدائيين ، ينتمي الفالاشا إلى حاضر رمزي ليس له من سمات الحاضر غير المظهر فحسب . ومن حيث ينتسبون إلى البدائي أو في الحقيقة الى صورة البدائي كما رسمتها وحددت تضاريسها أعمال الانثروبولوجيين والرحالة وآلاف المؤلفات الروائية والفنية ، ينتمي الفالاشا وكذلك الاثيوبيون جميعهم إلى مرحلة بدئية في الزمان الذي توقف لدى البدائي وقفة نهائية .

بالنسبة لـ « مكتشفي » الفالاشا ، لم يشكل البحث في لغتهم التي يتحدثونها هدفا قائما بحد ذاته ، بالقدر الذي اعتبر فيه شهادة تاريخية وبرهانا يدل على أصلهم العرقي ويسهم الباحث عن طريق اللجوء إليه والتوسل به في إزالة اللبس وكشف الغموض الذي يحيط بهم . لم يتوان نعوم ناحوم على سبيل المثال عن تكرار ما يعتقد بخصوص كون حاضر الفالاشا هو شهادة على تاريخهم وإشارة إلى أصلهم وبداياتهم الأولى التي إليها ينتمون . وما تأكيد جميع الذين كتبوا عن الفالاشا منذ جيمس بروس حتى رابوبورت وكُتّاب الملف الخاص لمجلة الازمنة الحديثة الفرنسية ان هؤلاء يجهلون اللغة العبرية ولم يعرفوها البتة غير شكل من أشكال التعريف بالخلف بهم وإحالة معرفية إلى دلالات هذا الجهل التاريخية أي التصنيفية لدى القارئ نفسه . ونعوم ناحوم ، الذي يشير من غير لبس إلى المشكلة التصنيفية أو التعريفية التي يثيرها الفالاشا ، لايتردد عن استخدام ملاحظاته بخصوص لغة الفالاشا من أجل اقتراح إجابة على السؤال المثار آنئذ بخصوص أصل الفالاشا . فلغة الخطاب اليومي وكذلك لغة الكتاب المقدس للفالاشا هما الدليلان الكافيان ، بالنسبة لناحوم كما بالنسبة لغيره ، من أجل القطع بقضية أصل الفالاشا وكذلك أصل يهوديتهم . وهو يعرف كما يقول في

رسالة بعث بها إلى الادارة المركزية للاتحاد الاسرائيلي العالمي في باريس بعد وقت قليل من عودته من رحلته الاثيوبية ان الفالاشا « أثاروا اهتمام المكتشفين والعلماء (ولكن) من غير ان يتفقوا البتة بخصوص هذه القضية »[٢٤] ، أي قضية الاصل هذه . يجدر بنا هنا أن نتريث قليلا بخصوص هذا النمط من المحاكمة الذي قد يبدو للوهلة الأولى وكأنه حالة شاذة أو فريدة من نوعها . فقد أتاح فقه اللغة ، الذي ظل طيلة القرن التاسع عشر يرسخ أسسه ويوطد دعائمه ويوسع مجال تطبيقاته ، لدارسي الحضارات الاخرى غير الاوروبية إجراء الاستنتاجات التصنيفية والتاريخية والاجتماعية استنادا إلى دراسة اللغات .

مرآة اللغة

يشي حاضر الفالاشا بماضيهم إذن ، ويكشف عن أصلهم الغارق في الزمان والممعن في القدم . فلون بشرتهم وبنيتهم الجسدية ولغتهم وعقائدهم الدينية وغيرها من المظاهر هي في عرف « المكتشف » إشارات ودلالات تشف عن أصل الفالاشا أي مكانهم في ماضي البشرية السحيق . لغة الفالاشا التي يتحدثون بها هي ، بالنسبة لوولف ليسلاو ، إحدى أهم الدلائل التي تدفع به إلى ترجيح أن الاصل العرقي للفالاشا يرجع إلى الآغاو ، « الذين هم السكان الاصليون للحبشة »[٢٥] . يغدو منطقيا ومفهوما إذن أن مال ليسلاو إلى الاعتقاد ان « الفالاشا » هم اثيوبيون تهودوا ، وربما كانوا اعتنقوا الدين اليهودي في حقبة ما كان فيها الادب ما بعد التوراتي أي المشنا والتلمود قد ألف بعد أي في حوالي الفترة الواقعة بين القرنين الثالث والخامس »[٢٦] .

يقيم الفالاشا في منطقة شكلت تاريخيا أحد العناصر المركزية في تاريخ التكون الاثيوبي ؛ في المنطقة الجبلية المرتفعة القريبة من مدينة غوندار ، التي تأسست في أواسط القرن السابع عشر كعاصمة لاثيوبيا في عهد الامبراطور فاسيليداس (١٦٣٢ ـ ١٦٦٧) . بحسب ارنولد دابادي الذي زار مدينة غوندار

في أواخر النصف الأول من القرن الماضي ، فإن هذه المدينة «بفضل موقعها المتوسط... وحرصها على أن تظل مدينة توفر الامن للاجئين إليها... وبفضل اسواقها الاسبوعية... وتجارتها... وصناعاتها العديدة ، وكذلك بفضل متانة تقاليدها... هي ، من ناحية معنوية ، العاصمة الفعلية لاثيوبيا »[٢٧] . قد ترجع الطبيعة الخاصة لغوندار ، أي التسامح (والرخاء النسبي) ، إلى نسيجها السكاني المتنوع ؛ ففيها يقيم ، إلى جانب النصارى الامهرا والفالاشا اليهود وغيرهم ، «عدد كبير من الاحباش المسلمين» ، بحسب ما أشار ناحوم في مطالع القرن الحالي[٢٨] . وبحسب ما لاحظ دابادي وكذلك ليسلاو وغيرهما ، فان الفخار في غوندار «تصنعه نساء الفالاشا... في حين يبني رجالهن منازلها ، (وهذا بالاضافة إلى) أن سوق غوندار يزوده الفالاشا بمصنوعات اخرى كالمنسوجات وبعض المصنوعات الحديدية... »[٢٩] .

بالاضافة إلى سماتهم العرقية ، شكلت لغة الفالاشا (وفي الواقع جهلهم باللغة العبرية) حجر الأساس في القطع بخصوص أصلهم الماضي . استنتاج «المكتشفين» ان الفالاشا هم اثيوبيون تهودوا في القرن الميلادي الرابع يلعب دورا كبيرا كما لاحظنا في الموقف منهم . فالمختصون بالشؤون الاثيوبية يعتبرون أن السكان الذين يتحدثون اللغة (أو اللهجات) ذات الأصول الكوشية يشكلون القشرة العليا لسكان أثيوبيا ككل ، ولسكان المنطقة التي شكلت عبر التاريخ عصب الحياة السياسية الاثيوبية وسلطتها المركزية على وجه الخصوص[٣٠] . فالهضبة الاثيوبية ، التي يمكن اعتبارها على أنها هي «اثيوبيا التاريخية» بامتياز وذلك بحسب تعبير اوليندورف ، هي ، بحسب قوله ، «سامية» الشعب واللغة ويعيش شعبها بحسب الطريقة التوراتية[٣١] . ولئن كان الفالاشا يتحدثون فيما بينهم ، كما لاحظ جوزيف هاليفي ، واحدة من لهجات الآغاو ويترجمون التوراة إلى هذه اللغة[٣٢] ، فإن المجموعات البشرية التي تنتمي إلى الآغاو (مثل قبائل كوارينلاي والخمير والبوغوص والكيمانت وغيرها) تتحدث جميعها ، كما بين القنصل بلاودين وكذلك وولف ليسلاو وغيرهما ،

اللغتين التيغرية والامهرية في الوقت نفسه التي تتحدث فيه لغاتها الخاصة(٣٣) .
وبخصوص سكان منطقة البوغوص ، الذين هم ، بحسب جوزيف هاليفي ، «من العرق الجعزي النقي ، ويتحدثون التيغرية التي هي اللهجة الاقرب إلى لغة الكتاب المقدس»(٣٤) ، فهم يشبهون الفالاشا من ناحية جسدية . لاحظ ليسلاو وهو يعبر اريتيريا انطلاقا من شمال الهضبة الاثيوبية ، أي المناطق التي يقيم الفالاشا فيها ، أن البوغوص يشبهون من ناحية جسدية الكثيرين من الفالاشا الذين قابلهم في بيجمدير . ويضيف ليسلاو ان الفالاشا أنفسهم يصرحون أنهم لايختلفون من ناحية جسدية (فزيونومية) عن الاثيوبيين الآخرين(٣٥) .

لئن كان من غير الممكن اختصار تاريخ اثيوبيا وتكون دولتها وسلطتها المركزية في صيغة حملات التنصير الامهرية التبسيطية (وهي صيغة تتفق في الواقع مع الرواية التاريخية الامبراطورية الرسمية) ، فمن غير الممكن اختصار هذا التاريخ وحصره في صيغة الاضطهاد التي لاحظناها لدى آيسكولي أو التي نلاحظها بوضوح لدى جل الذين كتبوا عن الفالاشا في الآونة الأخيرة .

لايشكل الفالاشا استثناء عن النسق العام لتاريخ شعوب الهضبة الاثيوبية ؛ ولايوجد في الحقيقة أي مبرر خاص يدفع إلى الاعتقاد بهذا الاستثناء أو الفرادة أو تعزيزه والتصديق به . ففي المنطقة التي يعيشون بها حوالي بحيرة تانا ، ثمة جماعات اثنية اخرى يتشابه وضعها داخل النظام الاثيوبي العام إلى حد كبير بوضع الفالاشا ، وهذا على الرغم من انهم «يختلفون» عنهم من حيث العقيدة والمذهب الديني واسطورة التأسيس . نعطي مثالين توضيحيين على مانقول . الكيمانت ، وهم «شعب» يقيم ، كمثل الفالاشا ، بالقرب من غوندار ، يمارس عبادة هي خليط من عناصر مستمدة ، بحسب القنصل بلاودين ، من المسيحية والاسلام واليهودية في آن ، في حين أن أفراد الكيمانت هم نجارون مهرة ويزودون غوندار بالمصنوعات الخشبية . أما المثال الآخر فيتعلق بقبيلة الويتا ؛ وهي قبيلة صغيرة العدد تقيم ، مثل الفالاشا ، بالقرب من بحيرة تانا ، ويقول أفرادها عن أنفسهم أنهم مسلمون ، في حين أن هؤلاء «لايعترفون بهم على أنهم

كذلك» ، ويعيشون من صيد فرس البحر الذي يأكلون لحمه ويبيعون أسنانه وجلده في غوندار . والويتا لطيفو المعشر ويحظون ، مثلهم في ذلك مثل الفالاشا ، باحترام خاص[٢٦] .

لايمكن تفسيرظاهرة تكون الفالاشا كجماعة اثنية أو كطائفة انطلاقا من العقيدة الدينية وحدها ، بل من التاريخ الاثيوبي العام . وقد يكون وجود الفالاشا في منطقة واحدة هي بيجمدير ـ السيمن هو بحد ذاته ، كما سنرى لاحقا ، مصدرا لتفسير ظاهرة الفالاشا من حيث هي كذلك . ففي هذا الاطار عاش الفالاشا تاريخهم وكونوا هويتهم ووعيهم وذاكرتهم وبنوا عالمهم الخاص . تجدر الاشارة إلى أن العلاقة الخاصة بالدين ليست ظاهرة مرتبطة بالفالاشا فحسب ، بقدر مايمكن أن نطلق عليها صفة الظاهرة الاثيوبية ككل . يمكن أن نضيف إلى ماسبق لنا ذكره في الفقرة السابقة بهذا الخصوص ما رواه جوزيف هاليفي انه في منطقة والكائيت (وهي منطقة جبلية تقع إلى الشمال من غوندار وكان هجرها الفالاشا فيما بعد ـ وقت زيارة ناحوم ـ بسبب انتشار الحمى فيها ثم عادوا إليها كما يظهر في فترة لاحقة) ثمة مجموعة من القرى التي يعيش فيها جنبا إلى جنب سكان من المسلمين والمسيحيين واليهود في حالة من التعايش والتفاهم والانسجام ، لفتت نظر هاليفي وأثارت إعجابه[٢٧] .

لم يثر هذا الانسجام إعجاب جوزيف هاليفي فقط ، بل إن أوروبيين آخرين مثله لا يتوانون عن التعبير عن هذا الاعجاب بعبارات هي بحد ذاتها مدعاة للتأمل والتفكير . قد نفهم هذا الاعجاب الذي نلمس منه من غير لبس إشارة ثقافية هي اوروبية بامتياز . فالتعايش والتسامح الديني يثيران من غير شك إعجاب الذين يفدون من أوروبا التي لم تكن تعرف في القرون الماضية غير التعصب ، وتملأ ذاكرتها أنهار الدماء التي سالت باسم الدين ومعاداة المختلفين . تعريف جيمس بروس للفالاشا يشي من غير لبس بعقلية هذا الأخير القادم من بلاد الانجليز في النصف الثاني من القرن الثامن عشر : «هذا الشعب (الفالاشا) المثير للفضول ، والذي يعيش في حالة من التفاهم مع الشعوب العديدة الأخرى ، يحظى بالتقدير ،

من حيث انهم يرون فيه أنه الاكثر معرفة وثقافة بينهم »[٣٨] .

لم يعرف الفالاشا اضطهادا خاصا بسبب العقيدة الدينية . ومن الواضح أن روايتهم لتاريخهم كما ينقلها الذين نقلوها عنهم منذ القرن الثامن عشر تخلو من إشارات تتضمن هذا المعنى الذي أخذنا نلاحظه في الآونة الاخيرة لدى الصهيونيين واشياعهم . بل ان شهادات الرحالة في الفترات التاريخية المتعاقبة تتفق جميعها على أن الفالاشا لايعرفون الاضطهاد وقت الكتابة عنهم . هذا ما نلاحظه لدى بروس قبل قرنين وبلاودين وغوبات وشتيرن وهاليفي طيلة القرن الماضي وناحوم وليسلاو في النصف الاول من القرن العشرين وأخيراً أوليندورف قبل سنوات . أكثر من ذلك ، لا تكتفي الشهادات التي بين أيدينا بنفي فكرة الاضطهاد فحسب ، كما هو الحال لدى بلاودين[٣٩] على سبيل المثال ، بل ان بعض هذه الشهادات لا يتأخر عن القول بصريح العبارة ان الفالاشا « يعيشون بشكل أفضل من الاثيوبيين الآخرين[٤٠] . وهو نفس ما يؤكده في العام ١٩٠٤ أثيوبي من أديس أبابا اسمه ولده هايمانوت في رسالة بعث بها إلى صديق بريطاني له هو شارلز سينجر كان طلب منه الاستعلام عن « عادات وعقائد الفالاشا » ونشرت الرسالة مع تعليقات مهمة لسينجر في المجلة اللندنية « المجلة اليهودية الفصلية » . يؤكد هايمانوت الذي استقى مصادره كما يذكر من الفالاشا أنفسهم « ان الفالاشا يعتزون بأنفسهم ويحظون بتقدير واحترام كبار الاثيوبيين ومتعلميهم »[٤١] . ويصادق سينجر على قول هايمانوت مؤكدا أنه استنتج خلال زيارته لاثيوبيا « ان الفالاشا يعيشون في حالة انسجام كامل مع جيرانهم الذين لايتميزون عنهم من حيث المظهر »[٤٢] .

الأصل والاستبعاد

في تفسير البدائي أو شرحه ، يميل الباحث / المكتشف إلى الإطمئنان للطبيعة ؛ يصبح البدائي نتاجا للطبيعة إن لم يكن هو هي ، أي إن لم يكن يختزل

فيه حالاتها الأولى وبداياتها التي تتجسد فيه ؛ يصبح البدائي تفسيراً للطبيعة وشرحاً لها ، وتصبح هذه الأخيرة قانونا يشف عن نفسه لدى البدائي من حيث هو كائن «طبيعي» . وفي الواقع ، اقترح موضوع الفالاشا على مكتشفيهم البحث في أصولهم والكشف عن سرهم وجلاء الغموض الذي اعتور بشأنهم والذي كان أشار إليه ، كما بينا فيما سبق ، أكثر من واحد من بين الذين «درسوهم» . فلئن كان الفالاشا واحدا من «شعوب» الآغاو الاثيوبيين (الكوشيين والساميين بحسب تعبير أوليندورف) ، فكيف يمكن إرجاع أصلهم وتفسير يهوديتهم ؟ أي كيف يمكن حل مشكلة تقع من غير شك في أس المعتقد اليهودي نفسه ، ونقصد بذلك الانتماء إلى جسم اليهودية التي تفترض في نفسها الصفاء العرقي عبر العصور والازمان والامكنة ؟ يقترح موضوع الفالاشا على المعنيين بأمرهم إذن التوصل إلى الكشف عن كنه الفالاشا وعن حقيقة أمرهم ماداموا يشكلون من حيث هم كذلك مشكلة تستوجب التقصي والسبر وقول الكلمة الفصل . لخص نعوم ناحوم القضية كلها بملاحظته التي كنا أوردناها في الصفحات السابقة عن عدم اتفاق الباحثين بخصوص أصل الفالاشا . فلئن كان ثمة ما يشبه الاجماع لدى الذين عاينوهم عن قرب من كونهم اثيوبيين بدليل الملامح واللغة وطراز الحياة ؛ فكيف يمكن الاتفاق بصدد يهوديتهم ؟ أي كيف يمكن إرجاع أصل اليهودية نفسها لدى هؤلاء القوم غريبي الشكل واللغة والمعتقد عما هو مألوف ومعروف عنه على أنه يهودي ؟ . يطرح ناحوم الاسئلة كلها بلغة لاتقل وضوحا عن الاجوبة التي سيحملها على تساؤلاته التي يقول انه طرحها على نفسه قبل الشروع في استقصائه الميداني : «منذ بدأ اهتمام العالم الاسرائيلي يلتفت إلى اشقائه البعيدين... أخذ التساؤل يدور حول أصل الفالاشا المحتمل . هل هم افريقيون أم هم يهود أم متهودون قدموا إلى الحبشة في حقبة سابقة على المسيحية بقرنين أو ثلاثة قرون واعتنقوا الديانة اليهودية كما كانت عليه وقتذاك . أم أنهم يشكلون ، على العكس ، سكانا من أصول اثنية يهودية غزوا الحبشة في فترة مازالت بعد غير معروفة ؟ »[٤٣] .

لم يختلف جل الذين كتبوا عن الفالاشا بخصوص انتمائهم إلى « العرق » الاثيوبي . ومن الظاهر أن قضية الأصل أو الانتماء البشري للفالاشا لم تشكل في ذهن « المكتشفين » وخصوصا الأوائل منهم أية مشكلة تستوجب التوقف لديها والتدقيق بشأنها . فكل الاشارات تدفع إلى الاعتقاد في أن الفالاشا « الذين لايتحلون بأية خصوصية جسدية »(٤٤) ، و « يشبهون الاثيوبيين جسديا »(٤٥) ، هم أثيوبيو الأصل أي لايتحدرون بلغة أخرى ، من أسباط إسرائيل الاثني عشر . ولئن كان الالماني يوب لودولفوس الذي كتب في أواسط القرن السابع عشر يعتبر أن الفالاشا هم « السكان الاصليون للجبال » في الحبشة(٤٦) ، فان غيره يصل إلى « استنتاجات » تتشابه من حيث الجوهر وإن كانت تتغاير معها إلى هذا الحد أو ذاك من حيث التفاصيل . بيد أن هذا ينقلنا مباشرة إلى يهودية الفالاشا نفسها . فمن الواضح ان اللغط كله ينصب أولا على معتقد الفالاشا أو بالاحرى على تصريحهم بأنهم يهود . ومن المفهوم المنطقي كذلك أن يتركز البحث كله على منشأ وأصل هذا الايمان الذي يثير من المشاكل بالقدر الذي يثير فيه الأسئلة حول المعتقد نفسه . هذا يشرح بالتأكيد عناية نعوم ناحوم ، حاخام باشي السلطنة العثمانية وموفد الاتحاد الاسرائيلي العالمي للبت بأمر الفالاشا وحسم الجدل الذي دار بشأنهم ، بخصوص البحث الاتنولوجي في الانتماء العرقي للفالاشا وقول الكلمة النهائية بهذا الصدد .

لم يختلف « المكتشفون » إلا بشأن أصل ومصدر الدين الفالاشي ، وليس بخصوص تقويمه . فجلهم يتفق على أن يهودية الفالاشا هي يهودية خاصة أي مختلفة عن اليهودية المنتشرة أو السائدة لدى اكثرية اليهود في العالم . ولئن كان الاستاذ الجامعي والمستشرق الفرنسي والمكلف من قبل الاتحاد الاسرائيلي العالمي لدراسة الفالاشا ، جوزيف هاليفي ، لايتردد عن أن يقرر بموضوعية وحيادية أن الفالاشا يشكلون نحلة خاصة من اليهودية ، ويقارب بينهم وبين طائفتي القرائين اليهود المصريين والسامرة الفلسطينيين(٤٧) ، فإن أرنولد دابادي ، الكاثوليكي الفرنسي ، لايجد أية غضاضة من القول بفصيح العبارة ان الفالاشا « لايمتلكون

كديانة سوى يهودية مشوهة »[٤٨] ، في حين أن جاك فيتلوفيتش لايتردد عن تكرار رأيه في الايمان الساذج للفالاشا في سياق تقريره ذي الصفحات السبع والعشرين الذي رفعه إلى البارون ادموند دو روتشيلد في عام ١٩٠٥[٤٩] .

من الواضح هنا أن الفرق بين مايقوله هاليفي او فيتلوفيتش أو سواهما وما يقوله دابادي هو فرق في حكم القيمة وليس في حكم الوجود ؛ فجميعهم يوافق على تقرير ان الفالاشا يكونون ، بهذا القدر أو ذاك ، حالة غير متكررة من حالات اليهودية وشكلا بَدْئياً منها ، وكلهم يُعنى بتفسير الظاهرة ويتعامل معها من حيث هي حالة فريدة تستوجب الدرس والتقصي والشرح . مابين هذا وذاك ، يصبح الفالاشا موضوعا وغرضا للدرس والتأمل والمحاكمة . وجميعهم يرسمون المسافة الضرورية بينهم وبين الفالاشا ، وذلك كيلا يتماهى واحدهم مع موضوعه ويفقد بالتالي عنصرا رئيسياً من العناصر التي تتكون منها شخصية الباحث التي ينطوي عليها . أما ماعدا ذلك فيندرج في إطار العواطف التي تشف عن نفسها لدى هذا وذاك . ومن نافلة القول أن نبين للقارئ هنا أن دابادي لايبوح في فكرته عن اليهودية المشوهة التي يعتقد الفالاشا بها عن حب أو تعاطف تجاه هؤلاء .

لاتتعلق الأسئلة التي يطرحها اكتشاف الفالاشا بهؤلاء فقط ، بل في الحقيقة بموقع انتمائهم أي بالعالم الذي يعلنون انتماءهم إليه . ففي حين أن ناحوم ، في تقريره الذي كتبه بعد أشهر من عودته من رحلته إلى اثيوبيا ، يقدم الفرضيات المختلفة (ولكن ليدحضها مباشرة) في صيغة أسئلة تشي بحد ذاتها برأيه الخاص بخصوص قضية التساؤل حول انتماء الفالاشا العرقي إلى باقي اليهود ، فان جاك فيتلوفيتش ، الشاب والمتحمس لقضية انقاذ الفالاشا من المبشرين البروتستانت ، يستخدم لغة هي بالتأكيد ليست لغة حاخام باشي السلطنة العثمانية المتزنة ولا تلك التي يستخدمها الجامعي العجوز جوزيف هاليفي ؛ وهو يقول بلغة حارة ، طازجة ومباشرة ، كل مايدور في ذهنه من أفكار وهواجس وتداعيات بطريقة يبدو أنها أثارت ، إلى جانب غيرها من العناصر التي كنا أشرنا إليها فيما سبق ، مخاوف وشكوك الاتحاد الاسرائيلي العالمي : « يقول الفالاشا انهم ينتمون إلى العرق

اليهـودي ، وانهم يتحـدرون من أجدادنا ابراهام واسحق ويعقـوب . لكـن يبدو ان لونهم الافريقي ، الفاحم إلى هذا الحد أو ذاك ، يتعارض وهذا الانتماء »(٥٠) .

لن نستفيض هنا في النظريات التي قُدِّمتْ بخصوص أصل الفالاشا أو ، في الحقيقة ، بخصوص أصل اليهودية ومنشؤها في اثيوبيا ، وذلك لسببين . أولهما أن هذه النظريات هي ، كما سيرى القارئ ، أشبه بالقراءات المريحة منها إلى الفرضيات العلمية المستندة إلى البرهان العلمي القاطع . وثانيهما أن مانكتبه يستهدف ، أول مايستهدف ، تحليل الكتابات ورؤية الفالاشا من خلالها ، أي ان بحثنا هو بحث في صورة الفالاشا وفي طريقة تقديمهم والتعامل معهم وتصنيفهم في سلم البشرية « البيضاء » ونظام معارفها الذي تعاملت ، ومازالت تتعامل ، من خلاله مع ماعداها من عوالم اخرى ؛ وهذا بالاضافة إلى مقارنة هذه الصورة عن الفالاشا بصورة هؤلاء الأخيرين عن أنفسهم أي بالكيفية التي يقدمون فيها أنفسهم ويصنفون موقعهم في العالم ومكانتهم فيه . تجدر الإشارة كذلك بهذا الصدد ان الاختلاف بين « النظريات » التي تردُّ الفالاشا إلى هذا الأصل أو ذاك هي على أغلب الظن والاحتمالات اختلافات في التفاصيل وليس في الجوهر كما سنرى في مايلي .

قلنا انه أثير حول الفالاشا كثير من اللغط كان يتجدد في كل مرة صير فيها ، لهذا السبب أو ذاك ، إلى إعادة « اكتشافهم » . وقد شكلت قضية أصل الفالاشا ، في الواقع ، إحدى نقاط الاختلاف الساخنة التي مازالت حتى يومنا هذا موضع فقه واجتهاد . ومن نافل القول الا يكون وعي البدائي أو صورة الكون لديه ، بالنسبة للباحث / المكتشف مصدراً من مصادر التعرف أو التعريف والتصنيف . وبخصوص الفالاشا ، الذين ينتمون إلى أس الصورة البيضاء للبدائي ، فإن مايقولونه عن تاريخهم لايمكن أن يشكل ، في أحسن الأحوال ، سوى رواية تستوجب التدقيق واعادة القراءة والتصنيف . أما النظريات أو بالأحرى الفرضيات التي تناولت أصل الفالاشا فيمكن تلخيصها في نظريتين اثنتين . أولاهما هي تلك التي صاغها جوزيف هاليفي وفيها يرجح « ان اليهودية أُدخلت إلى اثيوبيا عن طريق حميريي اليمن... الذين ساقهم الملك كليب إلى اثيوبيا كأسرى »(٥١) ؛ أما

«النظرية» الثانية فهي الفرضية «المصرية» ؛ وبحسب هذه الفرضية يرجع أصل اليهودية في أثيوبيا إلى انتشارها عن طريق بعض التجار اليهود الذين قدموا من مصر في العصور الوسطى . بل ان نعوم ناحوم ، الذي يتبنى الاصل المصري للفالاشا ، يفترض ان للفالاشا أصلا اغريقيا(٥٢) . يستند ناحوم في ترجيحه الاصل الاغريقي الى دليل يراه كافيا من حيث هو كذلك مفاده ان طريقة تنظيم الفالاشا لكتابهم المقدس هي إلى حد بعيد طريقة اغريقية . هذا يدفع به إلى القول ان «الفالاشا اعتنقوا الموسوية بواسطة مجموعة من التجار اليهود أتوا من مصر في حوالي القرن الثاني قبل التقويم المسيحي»(٥٣) .

نلاحظ اذن أن الاختلاف الظاهر هنا بشأن أصل الفالاشا هو اختلاف تفصيلي من حيث ان الفرضيات المطروحة ، في الوقت الذي تعلن اختلافها وتؤكده وتلح على تفاصيله ، تتفق على أمرين جوهريين او تصنيفيين هما موقع الفالاشا في العالم ، من جهة ، وموقع ديانتهم في داخل الديانة اليهودية ، من جهة ثانية . بلغة ثانية ، لاتختلف الفرضيات على استبعاد الفالاشا عن أصلهم الذي يعلنونه ويؤمنون به فحسب ، بل وعلى استبعادهم عن وعيهم وذاكرتهم التاريخية والجماعية كذلك .

بيد أن هذا ينقلنا مباشرة إلى دائرة أخرى هي الدائرة التي يرسمها الفالاشا لأنفسهم ، ويقدمون فيها عالمهم وفي الحقيقة وعيهم . ففي طرف آخر من الصورة التي يرسمها الرحالة والمكتشفون للفالاشا ، ولاثيوبيا ككل ، تنهض صورة أخرى ، مليئة بالتفاصيل ، ومشحونة بالدلالات ، هي صورة الفالاشا كما يرسمونها لانفسهم ، وكما عاشوها في وعيهم وذاكرتهم ، أو لنقل بلغة الانثروبولوجيا الثقافية المعاصرة ، التعرف إلى الفالاشا بحسب هويتهم الثقافية والتاريخية . وفي الواقع ، يقترح أمر الفالاشا بحثا انثروبولوجيا خاصا ، ان لم نقل ضروريا من ناحية علمية ومعرفية كذلك . نقول يقترح ، من حيث ان الدراسات «الميدانية» التي في متناول اليد والتي اطلعنا عليها تبدو بعيدة في الحقيقة عن البحث الانثروبولوجي بالمعنى الذي يتيح فيه هذا البحث دراسة الفالاشا على ضوء

الأسئلة الكبرى التي تطرحها الانثروبولوجيا منذ تأسيسها كعلم ، أي بخصوص النظم الثقافية ومنظومات العلاقات الاجتماعية في المجتمعات «القديمة» .
وأغلب الظن أن طبيعة الفالاشا تقترح علينا دراسة العلاقة المتداخلة بين الطقس من جهة ، والوظيفة الاجتماعية للطقس ، من جهة أخرى ، ولكن داخل الوظيفة أو الوظائف «الاجتماعية» للفالاشا في إطار ما أسميناه بالاثوبة ، من ناحية ، والاشكال المختلفة لعلاقات السلطة ، من ناحية ثانية .

هوامش الفصل الثاني

(١) جوزيف هاليفي ، جولة... مرجع سبق ذكره . ص ١٩-٢٠ .
(٢) وولف ليسلاو ، انطولوجيا... مرجع سبق ذكره . ص ٤ (من المقدمة) .
(٣) موسوعة ألفا لشعوب العالم ، المجلد الثاني (١٩٨٠) لوزان . ص٣٨ .
(٤) محمد حافظ يعقوب ، فالاشا اثيوبيا . الاقتلاع والاستلاب . مجلة شؤون فلسطينية . العدد ١٤٢-١٤٣ ، كانون الثاني - يناير / شباط - فبراير ١٩٨٥ . ص ٧٨ .
(٥) هنري أ . شتيرن ، غرائب... مرجع سبق ذكره . ص ٤ (من المقدمة) .
(٦) جوزيف هاليفي ، المرجع السابق ذكره . ص ١٦ .
(٧) أ .ز .آيسكولي ، نصوص... مرجع سبق ذكره . ص ١ .
(٨) آيسكولي . المرجع نفسه . ص ٢ .
(٩) آيسكولي . المرجع السابق . ص ٥ .
وبهذا الخصوص ، يؤكد ناعوم ناحوم ، حاخام باشي (كبير حاخامي) السلطنة العثمانية ، أن الكتاب المقدس للفالاشا هو «الترجمة الاثيوبية لهذا الكتاب المقدس التي حققت ، مثلها في ذلك مثل الترجمة التي تستخدمها الكنيسة الحبشية ، نقلا عن الأصل الاغريقي» (بنباسا) ، مرجع سبق ذكره . ص ١٧٤) ، في حين أن غوبات يقطع ان نخبة الفالاشا المتعلمة لاتميز بين ماهو يهودي وبين ماهو نصراني . (صموئيل غوبات ، يوميات إقامة... مرجع سبق ذكره . ص ١١٠) .
(١٠) وولف ليسلاو ، نزاع ديني للفالاشا . في ليسلاو ، خمسون سنة من البحث - مقالات مختارة - السامي ، السامية الاثيوبية والكوشية . (١٩٨٨) فايزبادين (المانيا) منشورات أوتو هاراسوفيتش . ص ٢٤٢ (وأغلب الظن أن المؤسسة الدينية الفالاشية جرى تأسيسها في القرن الخامس عشر) .
(١١) وولف ليلاو ، نزاع... المرجع السابق نفسه . ص ٤٦٤ .
(١٢) صموئيل غوبات ، يوميات... مرجع سبق ذكره . ص ٢٤٥ .
(١٣) صموئيل غوبات ، المرجع السابق نفسه . ص ١١٠-١١١ .

(١٤) صموئيل غوبات ، المرجع نفسه . ص ٢٤٦ .

(١٥) لويس رابوبورت ، فالاشا... مرجع سبق ذكره . ص ٢٠١ .

(١٦) جوزيف هاليفي ، جولة... مرجع سبق ذكره . ص ١٧ .

(١٧) حاييم روزين ، جدلية... مرجع سبق ذكره . ص ١٢٠ .

(١٨) أوليس سانتا ماريا ، يهودية... مرجع سبق ذكره . ص ٨٦ .

(١٩) وولف ليسلاو ، انطولوجيا الفالاشا... مرجع سبق ذكره . ص ١٢ (من المقدمة) .

(٢٠) جوزيف هاليفي ، جولة سبق ذكره ، ص ٢٣ . انظر كذلك ، ناعوم ناحوم ، سبق ذكره . ص ١٧٤ .

(٢١) وولف ليسلاو ، انطولوجيا... المرجع نفسه . ص ٢٠ (من المقدمة) .

(٢٢) بحسب القنصل بلاودين ، فإن اللغتين السائدتين في «اثيوبيا المسيحية» هما التيغرية والامهرية . فلئن كانت الأولى ، بحسب قوله ، هي «تحريف» عن اللغة الجعزية ، «المشتقة بدورها عن العبرية والعربية معا» ، فإن الثانية هي «برأيي لغة متميزة تندرج فيها كلمات كثيرة من اللغة الاولى» . جون كامدين هوتين ، مرجع سبق ذكره . ص ١٣٠ .

(٢٣) ناعوم ناحوم ، انظر ينباسا ، مرجع سبق ذكره . ص ١٧٣ .

(٢٤) ناعوم ناحوم ، المرجع نفسه . ص ١٦١ .

(٢٥) وولف ليسلاو ، انطولوجيا... مرجع سبق ذكره ، ص١٢ (من المقدمة) .

(٢٦) وولف ليسلاو ، عادات وعقائد الفالاشا (يهود الحبشة) . (١٩٥٧) باريس . منشورات المعهد الاثنولوجي . ص ١ .

(٢٧) ارنولد دابادي ، مرجع سبق ذكره . المجلد الاول . ص ١٦٥ .

(٢٨) ناعوم ناحوم ، انظر بنباسا ، نفسه ، ص ١٦٨ .

(٢٩) ارنولد دابادي ، نفسه .

(٣٠) إدوارد اليندورف ، اثيوبيا والتوراة ـ محاضرة ـ (١٩٧١) . روما . أكاديمية لينشه الوطنية . ص ٣٧ .

(٣١) إدوارد اليندورف ، المرجع السابق . ص ٣٦ .

(٣٢) جوزيف هاليفي ، جولة... مرجع سبق ذكره . ص ١٧ .

(٣٣) ليسلاو ، انطولوجيا... سبق ذكره . ص ٢١ (من المقدمة) . أنظر كذلك : بلاودين ، لدى هوتين ، سبق ذكره ، ص ١٣٢ .

(٣٤) جوزيف هاليفي . نفسه . ص ٤ .

(٣٥) ليسلاو ، انطولوجيا... نفسه . ص ١٢ (من المقدمة) وكذلك بلاودين ، لدى هوتين ، نفسه ، ١٦٦ . وناحوم ، لدى بنباسا ، نفسه ، ص ١٧٣ .

(٣٦) بخصوص الكيمانت والويتا ، انظر بلاودين ، لدى هوتين ، نفسه . ص ١٦٦-١٦٧ .

(٣٧) جوزيف هاليفي ، جولة . نفسه . ص ١١٣ .

(٣٨) جيمس بروس ، رحلات... سبق ذكره . المجلد الأول . ص ٣٩٦ .

(٣٩) هوتين . نفسه . ص ١٦٦ .

(٤٠) هوتين . نفسه . ص ٣٦ .

(٤١) و (٤٢) الفالاشا . المجلة الفصلية اليهودية(لندن) . المجلد ٢٧ . ١٩٠٤-١٩٠٥ (تشرين الأول/ اكتوبر

١٩٠٤) . ص ١٤٦ .

(٤٣) ناحوم ، لدى بنباسا ، نفسه . ص ١٦١ .

(٤٤) هوتين ، نفسه . ص ١٦٦ .

(٤٥) ناحوم ، لدى : بنباسا ، نفسه . ص ١٧٣ .

(٤٦) يوب لودولفوس ، عن هوتين ، نفسه . ص ٣٦ وكذلك : لوغراند ، سبق ذكره . في مواضع عديدة .

(٤٧) جاك فيتلوفيتش ، ملاحظات بشأن رحلة لدى الفالاشا ، يهود الحبشة . تقرير قدم إلى السيد البارون إدموند دو روتشيلد (١٩٠٥) باريس . منشورات لورو . ص ٢٠ .

(٤٨) جوزيف هاليفي ، جولة... سبق ذكره . ص ١٧ .

(٤٩) أرنولد دابادي ، إثنتا عشرة سنة... سبق ذكره . المجلد الأول . ص ١١٨ .

(٥٠) جاك فيتلوفيتش . المرجع السابق . ص ٥ .

(٥١) جوزيف هاليفي ، نفسه . ص ١٨ . انظر كذلك : وولف ليسلاو ، عادات وعقائد... سبق ذكره . ص ١ .

(٥٢) ناحوم ، لدى بنباسا . سبق ذكره . ص ١٦٠ .

(٥٣) ناحوم ، نفسه . ص ١٨٥-١٨٦ .

الفصل الثالث

جسم أثيوبيا: المركز والأطراف

أسطورة التأسيس: في البدء كان مينيليك

يؤمن الفالاشا أن أصلهم يعود إلى حدث معين منه يبدأ الزمان مسيرته ومعناه ، ويشكل في الحقيقة نقطة الانطلاق لدورة التاريخ الذي سيصبح منذئذ واضحا ، متسقا وذا معنى . أما الحدث نفسه فقوامه أنهم قدموا مع (مينيليك الأول) ابن الملك سليمان من زوجته ماكدة (بلقيس) ، ملكة سبأ ، بعد عودته من رحلته الى القدس لمقابلة ابيه والحصول منه على اعترافه ببنوته ، أي على شرعية الانتماء وفي الحقيقة على أهليته بالعرش الاثيوبي .

غير أن أسطورة مينيليك لاتبدأ من نبل المحتد ولا تكتفي به أو تتوقف عنده ، بل من نبل الاعتراف الذي هو اعتراف متعال ، سلطاني . أبوي في آن . اعتراف الملك سليمان بابوته لمينيليك هو اعتراف بعرش اثيوبيا الامبراطوري ، وبتاريخ الاسرة الامبراطورية كله التي ظلت تجدد شرعية عرشها بتأكيد شرعية الاعتراف السليماني هذا ، وبتأكيد الانتماء إلى صاحب هذا الحق الذي هو مينيليك الأول .

تكتسب أسطورة الاعتراف هذه قوة تفوق اسطورة الانتماء نفسه . فلكي يكون الاعتراف قاطعا ، ينبغي أن تكون مهماته التاريخية (وفي الحقيقة السياسية في لعبة الصراع على السلطة) قاطعة كذلك : الحصول على قدس المعبد ، أي على

ألواح القانون والدستور والشريعة . فلم يعد مينيليك من رحلته التأسيسية بالاعتراف فقط ، وإنما عاد بالتاريخ أيضا : حمل تابوت العهد وعاد . غير أن الاسطورة هنا ، حيال المأزق الذي يشكله الزعم بوجود «النسخة الاصلية» في حوزة «السبط الاسود» ، تجد مخرجها في التحايل النبيل : أخفى اللاويون الحقيقة عن باقي اليهود[١] .

من القدس اكتسب التاريخ معناه إذن ، وإليها يعود المعنى إلى التاريخ . منها منح سليمان ابنه مينيليك أبوته وشرف هذا الوجود أو في الأصح معنى وجوده كمؤسس لملك ولسلالة ملكية . واعتراف سليمان به ، بعد شك يسبغ على القصة حبكة جميلة ، أي بعد تردد وشك ضروريين يمنحان الاسطورة رونقها وقوة تأثيرها وعزها ، يأتيه مينيليك بالبرهان القاطع على صحة انتمائه إلى صلب أبيه وإلى نبل دمه وعلو مكانته بين الامم والشعوب والقبائل والاسباط . يصبح مينيليك بذلك أبا للتاريخ ونقطة بداية هي في الحقيقة نقطة اكتمال الدورة التي تنتح باتجاه أصولها الاولى وينبوعها الاول والاخير .

تحتل الاسطورة حقل التاريخ ، وفي الواقع حقل الوعي التاريخي . فالانتماء إلى الماضي لايتم هنا بواسطة الاسطورة فحسب ، بل إن الاسطورة هي الحقل الرحب الذي يملأ الحاضر أولا بمعانيه ويجعله حاضرا من حيث هو جزء من زمان ممتد ، له نقطة بدء تمنح الحركة معناها ، وله نقطة ينتهي إليها تعطيه عمقه وسره بالاضافة إلى تعاليه . ليس الزمان هنا حركة ممتدة ، خطية صاعدة ، هو حركة دورانية تنتمي فيها المعاني إلى لحظة هي البدء والقمة في آن ، والصعود والاياب في الوقت عينه .

ليست المأساة إذن هي التي تملأ الوعي بالتاريخ هنا ، كما هو الحال لدى الاغريق القدماء . ليس هو القدر الغاشم الذي يخترق العقل الاغريقي ويهب الاشياء معناها والعلاقات منطقها وتعليلها وربما وجودها نفسه . ومينيليك ليس أوديب أن لم يكن عكسه ونقيضه ، لم يقتل أباه ، ولم يضاجع أمه ، لم يرتكب الجريمة الكاملة ، إنه النبيل الكامل ، وهو البطل «الايجابي» بامتياز .

الاسطورة هنا هي فلسفة التاريخ ، إن لم تكن هي شمس هذا التاريخ وحقيقته الاكيدة . إنهـا الحقيقـة الوحـيدة الباقية حيال الاشياء الزائلة . يموت الرجال والاجداد والسلالات ، ويبقى مينيليك ، ابن سليمان وماكدة ، جدا وحيدا مستمرا في الوجود والذاكرة و ، إذن ، في التاريخ . حين سأل جيمس بروس في حوالي العام ١٧٧٠ الفالاشا عن أصلهم ، قدموا له الجواب نفسه الذي سيقولونه لـ (وولف ليسلاو) بعد مائتي سنة ، وهو الجواب نفسه الذي ينقله كذلك عنهم جميع الذين ذهبوا منذ منتصف القرن الماضي لـ «اكتشاف» الفالاشا في عقر دارهم .

لكن الدور الذي يلعبه مينيليك في الذاكرة التاريخية يتعدى بكثير دور جد القبيلة الواحدة ، فهو ليس جد الفالاشا فحسب ، إنه جد السلالات الكثيرة التي حكمت أثيوبيا منذ أزمان سحيقة ، أو طمحت إلى هذا الحكم . فهو « مؤسس » الحكم الاثيوبي ، وهو جد النجاشي الامهري ـ ملك الملوك ـ الذي يستحوذ على رموز السلطة من عرش وصولجان وإشارات ، هو جد الامبراطور ، غير أنه جد قبائل اخرى كثيرة ومتنوعة . وهو جد نبلاء الفالاشا وأسرتهم الحاكمة كذلك . يروي بروس نقلا عنهم ان سلالة ملوكهم كانت ماتزال موجودة في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وتسمى باسم آخر ملوكهم بعد انهيار« مملكتهم » في حوالي العام ١٦٠٠ : « مايزال ملكهم وملكتهم يسميان باسم جيديون وجوديث ، عندما كنت في الحبشة »[٢] .

لايشارك الفالاشا باقي الاثيوبيين أسطورة التأسيس فحسب ، بل ويقاسمونهم كذلك ثقافتهم وذاكرتهم بالاضافة إلى وظائف الحياة اليومية ، إن لم نقل هويتهم الاثيوبية . بل إن قصة مينيليك ، من حيث هي أسطورة تأسيس ، لا معنى لها خارج إطارها الذي هو إطار التاريخ الاثيوبي ، والثقافة الاثيوبية ، ونظام العلاقات الاثيوبية . واسطورة التأسيس الفالاشية ، التي هي أسطورة التأسيس الامهرية نفسها من حيث الجوهر وإلى حد كبير من حيث التفاصيل ، هي في الحقيقة رواية تاريخية متماسكة الحبكة والبناء . وهي لاتختلف في ذلك عن كل أساطير التأسيس المنتشرة لدى الشعوب الاخرى المعاصرة بخصوص الأصل

والهوية . وهي رواية مقنعة بحيث دفعت بروس على التأكيد انه على يقين من صدق الفالاشا ، من جهة ، ومن صدق روايتهم ، من جهة أخرى : «انني متأكد من أنهم أخبروني بالحقيقة بالقدر الذي يعرفونه منها »(٤) .

ينتمي الفالاشا إلى أسطورة التأسيس الاثيوبية بامتياز(٥) . فأسرتهم الحاكمة (ملوكهم) ، مثلها في ذلك مثل الاسرة (وفي الحقيقة الاسر) الامهرا والشيوا الحاكمة ، تتحدر ، كما رأينا ، من سلالة مينيليك . في حين ينتمي الفالاشا « الشعب » إلى المجموعة ـ وهي أيضا كريمة المحتد وشريفة الاصل والنسب من حيث هي مؤلفة من كبار النبلاء الذين اصطفاهم سليمان لهذا الشأن الجليل ، وكذلك من اللاويين حراس الشريعة : من كل من الاسباط الاثني عشر أكبر أبنائها ، بما فيهم عزريا ابن الصدوق كبير الكهان(٦) ـ ، التي قدمت بأمر من الملك سليمان مع مينيليك مزودة بشارات المجد والشرف والملك : قوس العهد وألواح الشريعة الموسوية . أما الاختلاف الطفيف الذي يلاحظه الدارس في تفاصيل القصة بين رواية الفالاشا ورواية الامهرا الاقباط ، فهو اختلاف لايتعدى التفاصيل ، وذلك على الرغم من الاهمية الكبيرة المعطاة له من قبل أصحاب العلاقة ، إنه في الحقيقة اختلاف تتطلبه شروط التمايز الضروري بين الجماعات الاثيوبية(٧) .

تصدر حبكة القصة أو دورها المنطقي وتماسكها من استنادها على النص المقدس : التوراة . واثيوبيا (كوش) مذكورة في العهد القديم من الكتاب المقدس في مواضع كثيرة : في سفر التكوين ، في اشعيا ، في أسفار الملوك ، وفي غيرها من الاسفار . لكن التوراة لاتروي القصة المتداولة كلها ، وهي لاتوفر في الواقع سوى العناصر الاولى او المادة الخام الضرورية لكي تستطيع الجماعة ، أو الذاكرة الجماعية ، ان تبني منها قصتها وتحبكها وتضيف إليها ماتبقى من العناصر ، وتحيلها من ثمة إلى رواية متكاملة و « حقيقية » مادامت تستند في مرجعيتها على النص المقدس . غير أن مسيحيي اثيوبيا يستندون كذلك ، بالاضافة إلى التوراة ، على ماورد في إنجيل متى من دور عظيم ستلعبه ملكة التيمن (ملكة سبأ ، بلقيس) ومن أفضليتها حتى على سليمان نفسه : « ملكة

التيمن ستقوم في الدين مع هذا الجيل لانها أتت من أقاصي الارض تسمع حكمة سليمان وههنا اعظم من سليمان »(٨) .

تأسيس الشرعية

يندرج الزمن التاريخي هنا في الزمن الاسطوري اندراج انسجام ، فكلاهما يتحقق ، بالمعنى الهيجلي للتحقق ، على شكل فكرة أو على شكل دلالة تجد معناها في صورة التواصل والاستمرار . ومينيليك ليس بدء الخلق ، لكنه بدء الجماعة من حيث هو بدء ملكها وسياستها ، أي بدء « تجليها » في التاريخ . مينيليك هو بداية لزمن لايتحقق على شكل انقطاع وانفصال ، بل على شكل تعاقب وتتابع لامكان فيه للثغرات . بيد أن القصة تنطوي كذلك على دلالة تتجاوز الكلمات والصور التي ترسمها ، فـ « القارئ » يعرف ويؤمن ان استواء الاشياء لايصير من غير استواء مينيليك على العرش . كيف يستقيم الملك إن لم يتبوأ مينيليك ، ابن عرشين واتحاد مجدين عظيمين ، عرش اثيوبيا ويؤسس بدء تاريخها ؟ بل كيف يستقيم التاريخ إن لم يكن مينيليك ، هو نفسه ، بدء التاريخ ؟

تنقلب الآية هنا ، فلئن كان التأسيس « الخلدوني »* يبدأ بالجماعة وبحاجتها إلى الانتظام في السلطان ، أي في السياسة ، فإن البدء في الاسطورة هنا هو سياسي أولا يهب الجماعة وجودها ومعناها وتاريخها . تأسيس مينيليك هو تأسيس شرعية لايطالها البطلان . ففي شرعيته تتضافر شرعيتا المحتد النبيل والعقيدة المتعالية : إنه سليل شرف الملك والنبوة في آن .

لماذا تخرج السياسة الاثيوبية عن القاعدة العامة السائدة في الشرق ؟! في البدء كان مينيليك ، وهو بدء يصبح فيه الملك الاثيوبي ، مثله في ذلك مثل ملوك فارس واليمن وبابل وغيرهم ،من سلالة شريفة تليق بمكانته وفي الحقيقة بسلطته

* نسبة إلى ابن خلدون .

وبعرشه هي سلالة سام ابن نوح ، التي يبدأ منها بالذات الخلق الشريف[٩] .

لاتعني الرواية المتعلقة بأسطورة التأسيس بدءا من عدم ، بقدر ماتعني البدء الذي هو في الوقت نفسه إلغاء وخلق : الغاء لحالة الفوضى والاضطراب ، وتأسيس للانتظام ولتاريخ فيه تستقيم الاشياء والازمنة . وحين يخرج مينيليك من محنة المجابهة والمواجهة مع حقيقته التي لا تكتمل سوى باعتراف والده به ، يصبح جديرا بالملك ويستحق شرف الفعل التأسيسي من حيث استحق جدارة الانتساب . لكن أسطورة التأسيس لاتتوقف عند تخوم التأسيس الاجتماعي ولاتتوقف حياله بطبيعة الأحوال ، بل تتعداه إلى ماهو سياسي أو تاريخي . كيف تصبح اسطورة التأسيس كاملة أي تأسيسية بالمعنى « الحقيقي » للكلمة إن لم تتكفل في تأسيس العرش الاثيوبي وتعطيه شرعيته المتعالية وتسوغ استمراره وتعاليه .

واحد من أواخر الاعمال لملكة سبأ ، إن لم يكن آخر هذه الاعمال كان ترسيخ نظام انتقال السلطة وتوارث العرش في البلاد بعدها ، « وقد قررت من ناحية أولى انه ينبغي أن يكون العرش وراثيا في داخل اسرة سليمان إلى الأبد ، كما قررت من ناحية ثانية أنه بعد وفاتها لايحق لأية امرأة أن تتبوأ العرش أو ان تصبح ملكة »[١٠] .

لايشارك الفالاشا « الشعب » الامهري وغيره من « الشعوب » الاثيوبية أسطورة التأسيس فقط ، بل وكذلك مكونات المعتقد الديني نفسه ، فالعناصر اليهودية واضحة ، كما يقول ثقاة العارفين ، في المعتقد المسيحي الاثيوبي ، وبالعكس[١١] . ومهما كان تفسير هذه الظاهرة الاثيوبية الخاصة ، فإنها من غير شك مظهر من مظاهر الاندماج الثقافي والتاريخي بين المجموعات البشرية العديدة التي تكون جسد اثيوبيا المعاصرة . كل ما في اثيوبيا يدفع إلى ملاحظة الطابع اليهودي في المعتقد الديني النصراني الاثيوبي وكذلك في الطقوس المتعلقة في العبادات[١٢] . فبالاضافة إلى الختان(للذكور والاناث) ، يشترك النصارى والفالاشا في كثير جدا من الامور نذكر من بينها ، على سبيل المثال ، الاعتقاد بعودة مخلص اسمه ثيودوروس ينقذ البشرية التي سيحكمها من اثيوبيا[١٣] حيث سيعم السلام

والأمن والشبع وحيث ينطلق الناس جميعهم طوال فترة مدتها أربعون سنة في إنشاد التراتيل الدينية ، واعتماد اللغة الجعزية كلغة مقدسة للتوارة وللصلوات ، اكثر من ذلك ، فإن الفالاشا ككل بما فيهم نخبتهم المتعلمة لايميزون ، كما يقول المبشر غوبات ، بين ماهو نصراني وماهو يهودي ، وهم يرتلون المزامير بكل التكرارات(أي باسم الاب ، الابن...الخ) التي أضافها المسيحيون اليها .

عنصر مهم من عناصر أسطورة التأسيس هو إيمان الاثيوبيين جميعهم ، من نصارى وفالاشا ، ان النسخة الاصلية من التوراة موجودة في أثيوبيا . ينقل بروس عما سمعه في اثيوبيا انه ، بالاضافة إلى رواية الالواح التي حملها مرافقو مينيليك معهم في رحلة العودة المظفرة إلى اثيوبيا ، فان من بين النبلاء الذين رافقوه في هذه المهمة غير الاعتيادية ثمة شخصية يشرح وجودها في الموكب التأسيسي طبيعة المهمة الحاسمة لهذه العودة من حيث أنها لاتحدث في التاريخ إلا مرة واحدة فحسب . أما هذه الشخصية فهو عازاروس (عازار) ، ابن الكاهن زادوك (صادوك) «الذي أحضر معه نسخة عبرية من الشريعة»[١٤] . وغني عن البيان هنا أن وجود عازاروس يشكل نقطة محورية في تكوين اسطورة التأسيس الاثيوبية وليس الفالاشا فقط . فعازاروس هو «الوحيد» القادر على تسويغ ، وربما شرح ، القصة الاثيوبية بخصوص وجود النسخة الاصلية من التوراة في اثيوبيا دون غيرها من بقاع الارض . ففي نظام تلعب فيه العلاقات الاسرية /الابوية دورا مركزيا في بنية المجتمع وفي علاقات السلطة ، فإن وجود الابن البكر لكبير السبط المكلف بالمحافظة على الشريعة والعهد هو وحده الذي يشرح ، من غير ان يصيب القصة/ الاسطورة خلل او تناقض ما ، لماذا ظلت عملية نقل النسخة الاصلية من الالواح أحد الاسرار التاريخية الاثيوبية الكبرى وبقيت سرا مكتوما عن اليهود في الوقت نفسه! .

تتكشف رواية الفالاشا لاصلهم ورواية الاثيوبيين الآخرين المتعلقة بهذا الاصل عن تكامل يشف عن نفسه خلف الاختلاف الطفيف الذي نلحظه في تفاصيل الروايتين . ينقل أرنولد دابادي أن أصل الفالاشا يعود ، بحسب مايقوله

الناس ، إلى المرحلة التي دخلت فيها النصرانية إلى اثيوبيا : «بعد تحول اثيوبيا إلى المسيحية في القرن الرابع ، حين كانت عاصمة الملك وقتها في أكسم ، هاجر اولئك الذين رفضوا الدين الجديد وظلوا أوفياء للمعتقد البدني ، ولجؤوا إلى الجبال ، كما يقولون ، في منطقة السيمن »(١٥) . غير أن المبشر غوبات ينقل لنا شهادة مثيرة اخرى لا تتناقض في الواقع مع الشهادة السابقة ، بمقدار ما تتكامل معها في تناسق وانسجام . وقوام الامر يتعلق بمينيليك ، أي مرة أخرى بأسطورة التأسيس المشتركة . ففي طريق عودته إلى اثيوبيا قادما من فلسطين ، يعبر مينيليك النهر ومعه قسم من جيشه في يوم السبت . ومنذ ذلك الوقت صار مينيليك مسيحيا وكذلك الذين عبروا النهر معه . أما الفالاشا ، فهم سلالة اولئك الذين بقوا أوفياء على العهد الموسوي ورفضوا تدنيس السبت(١٦) .

بالاضافة إلى التكامل الذي تشف عنه الرواية التي ينقلها غوبات مع اسطورة المسيحيين الاثيوبيين التأسيسية ، فإن رسالتها هي أوضح من أن تشرح : فالنصرانية هي في اثيوبيا تفرع او انشاق غير شرعي عن الأصل أي الفالاشا . وقد يشرح هذا ماقالته المرأة الفالاشا لغوبات بشأن قوس العهد ، فمكانه هو الآن في أكسم ، ويتعذر على غير الفالاشا التوصل إليه . في حين ان ولدا هايمانوت يقول انه «عندما سألتهم عن أصلهم أخبروني أن اجدادهم قدموا مع مينيليك الاول من فلسطين ، ويقولون انه ، في العصور الماضية ، كان ملوك اثيوبيا وكذلك رعاياهم من اليهود ، وكان كل شيء على مايرام ، غير أنه عندما اتى الاسقف الاول ، أبونا سلامة (اسمه فرومنتيوس بحسب تاريخ الكنيسة) ، فإن الملوك ورعاياهم اعتنقوا المسيحية ، وانقلب العالم منذئذ رأسا على عقب »(١٧) .

ربما شرح ما سبق ذلك الحوار الذي نقله المبشر البروتستانتي غوبات على انه جرى بينه وبين أحد رجال الدين الفالاشا في أيار/ مايو ١٨٣٠ ويكشف مضمونه . على سؤال غوبات بخصوص أصل الفالاشا يجيب الكاهن انهم « من سبط لاوي » ، ثم لا يفتأ الكاهن في معرض إجابته على سؤال آخر ان يقول انهم « من قبيلة يهودا » . حين يبين غوبات له مندهشا ان ثمة تناقضا صارخا في

كلامه ، فهو تارة يؤكد ان أصلهم من اللاويين وتارة يصرح أنهم ينتمون إلى سبط يهودا ، لايظهر على الكاهن انه وقع في شرك المبشر ، ويجيب بكل ثقة : « كان لأبينا يعقوب أحد عشر ولدا وأعطى خمسة ليهودا الملك وخمسة للاوي سادن التضحية . لهذا السبب نحن ملوك وسدنة في الوقت نفسه »[١٨] .

بنية الوعي: ثقافتان

لايشكل « حقل الاساطير » الذي تشترك فيه أقوام اثيوبيا وجماعاتها الاثنية العديدة العنصر المشترك الوحيد الذي يجمع بينها ويكون هويتها وانتماءها ووحدتها الثقافية فحسب ، بل يمكن النظر إليه من حيث انه الدلالة الاضافية على اشتراكها في التكون التاريخي وعلى تفاعلها المعيشي في إطار البيئة الجغرافية التي هي الاطار او الحيز الذي كونت فيه هويتها وذاكرتها المشتركة . يتوضح الاندماج الثقافي والتاريخي ، أكثر ما يتوضح ، إلى جانب أنماط المعيشة والعادات والتقاليد المشتركة ، عبر مكونات المعتقد الديني ، من جهة ، وعبر ما أسميناه بالثقافة الشعبية الدنيا ، أي تلك الثقافة الشفوية وغير المدونة على الغالب والمتعلقة بمجموعة من المعتقدات التي ربما ترسم وتحدد ، فيما يتعلق بموضوعنا ، علاقة الاثيوبيين ببعضهم وذلك بغض النظر عن الأصل الاثني او الانتماء الديني أو المعتقدي . نقول ، تتوضح السمات الثقافية المشتركة للأقوام وللشعوب الاثيوبية ، وهي سمات كونتها هذه الشعوب خلال قرون طويلة من التداخل والتفاعل التاريخي ، عبر التجانس الظاهر في الثقافة الشعبية الدنيا ؛ أي عن طريق التماثل أو التشابه في الاستجابات حيال المواقف المتماثلة و/ أو المتشابهة .

في سياق تقاريره التي كان يبعث بها من اثيوبيا إلى وزير الخارجية البريطانية اللورد غرانفيل مابين السنوات ١٨٥٢ و ١٨٥٥ يكتب القنصل وولتر بلاودين أن « الاثيوبيين هم شعب متطير ، يؤمنون بفعالية التعاويذ ، بالكتابة بلغة غير مفهومة ممزوجة بالنصوص المقدسة ، بقدرة المسلمين على التحكم

بالبـرق والمطر ، بارواح الغـابات والانهـار ، بالفـأل ، بالشيـاطين التي قد تظهر بواسطة ذكر اسمها من قبل ضحاياها »[١٩] .

مـاكـتـبـه القنصل بلاودين بـهـذا الخصوص ، يتردد تقريبا لدى جل الذين سعوا ، من بين الغربيين ، إلى تقديم نصوص « كاملة » عن هذا البلد « النائي » الذي يكتنفه الغموض والسحر . لانريد الخوض هنا في أسباب هذا الالحاح الذي نلاحظه في الكتابات عن اثيوبيا بخصوص انتشار السحر ، وأغلب الظن ان اختيار الكلمات في نص بلاودين ليس حياديا أو عشوائيا ، وهو اختيار ، بالاضافة إلى أنه يكشف عن موقف هذا الإداري الفيكتوري الذي قدم في تقاريره نصوصا تمتاز بدقة الملاحظة والذكاء العملي والعمق ، بل وقبل ذلك عن موقف عصر كامل ليس من الثقافة الاثيوبية فقط ، بل ومن كل ثقافة «بدائية» من حيث الاساس . غير ان هذا يخرجنا عن موضوعنا ، لذلك سنكتفي بالاشارة فحسب .

بعيدا عن التأمل أو البحث بخصوص البنية الثقافية الاثيوبية ، فان الـ « هوية » الثقافية لفرد أو لمجموعة من الأفراد ، هي في الواقع انتماء إلى الثقافة الدنيا لمجتمع من المجتمعات أكثر مما هي انتماء إلى ثقافته العليا أي تلك الثقافة التي تنتجها النخبة وتتبناها على شكل ايديولوجيا متماسكة البنيان و « منطقية » . ليست الثقافة نسقا او نمطا واحدا من القواعد او المعايير لا التواء فيه ولا تعرج ، وهي ليست حصيلة مجموع القواعد والمعايير المتعارف عليها بين مايجمع عليه أفراد الجماعة على انه مشترك بينهم . ففي الثقافة جانب من « العدوى » أي الانتقال والتمثل غير الواعي ، وفيها كذلك جانب من التوتر والخلق المستمر ، أي التجدد والاستجابة الدائمة للبيئة . في الثقافة تجربة اجتماعية ، غير انها ليست هذه التجربة في الوقت نفسه . انها ما يتعقلن منها ويرسخ ويتعمم وينقل ، غير انها في الوقت نفسه أكثر من تعقلن ، ففيها كذلك مجموعة من المشاعر والاستجابات العاطفية . غير أن في الثقافة تعرف أيضا . فهي كذلك مظهر للوعي من حيث أن الانسان يستوعب العالم من خلالها وعبرها ويجعله قابلا للتمثل أي للفهم وإذن للتحويل والتأثر . وفي كل الحالات ، لا ثقافة خارج

المجتمع والجماعة ، ليس من حيث ان هذا الاخير هو شرطها فحسب ، بل وكذلك من حيث ان الثقافة هي نظام من الرموز الذي يتيح انتقال الرسائل أي التواصل والتفاهم بين الافراد داخل المجتمع ، من جهة ، وفي «اطار» الحركية أو السيرورة التاريخية التي هي المجتمع في الوقت نفسه ، من جهة اخرى .

ما سبق تقديمه ليس هدفه في الحقيقة الدخول في جدلية الثقافة والمجتمع والتاريخ ، أي في اشكاليات علم اجتماع الثقافة ، بمقدار ما يستهدف تقديم إطار مفهومي عام أو واسع يمكن من خلاله النظر إلى الفالاشا ويساعد على التحليل الموضوعي ، أي يبعدنا عن الوقوع في مطبات التحليل الايديولوجي او الماهوي الثابت للهويات وللجماعات .

في اثيوبيا ، كما في غيرها من البلدان ، ثمة ثلاثة مستويات من المعتقدات إن لم تكن من العقائد المنتشرة على امتداد الهضبة الاثيوبية على وجه الخصوص . هذه المعتقدات ، التي تترجم إلى مجموعة من الممارسات والاجراءات المنظمة ، والتي تستلزم في الواقع وجود مؤسسة منظمة إلى هذا الحد أو ذاك ، ومتخصصة كليا أو جزئيا في القيام بوظائفها وفي تنظيم مجموعة متكاملة من الممارسات الطقسية والمعارف والمراتبية الوظيفية وكذلك تقاليد التلقين والتوريث والتدرج داخل بنيان المؤسسة الهرمي ، تستلزم هذه المعتقدات كذلك ، إلى جانب الاعتراف الاجتماعي بوظيفة المؤسسة وبضرورتها ، وجود ذاكرة جمعية تتناقل الانجازات الكبيرة التي تقوم بها وبسلطة الكبار من رجالها والطبيعة الخاصة لانجازاتهم من حيث هي متعالية أو خارقة . أما هذه المعتقدات فهي الدين ، الاحيائية ، والايمان بالسحر .

السحر والعين

وعلى العكس مما قد يتبادر إلى الذهن في الوهلة الاولى أو المباشرة ، فهذه المعتقدات الثلاثة ليست متعارضة إلا من حيث المظهر او الشكل فحسب . وهو

تعارض شكلي مصدره نظام إحالة تقوم وظيفته ، بغرض الفهم وبواسطة منطق مجرد وشكلي ، باكتشاف التناقض الداخلي في المعتقدات البعيدة فقط ، اي في معتقدات الآخرين(٢٠) . فجميع هذه الوظائف يمكن ان يقوم بها ، وغالبا مايقوم بها ، شخص واحد(٢١) . فهي وظائف أسست فيما بينها ، وعبر التاريخ ، نوعا من تقاسم مناطق النفوذ أو قطاعات التأثير والاختصاص ، بحيث تغدو متجاورة أو متكاملة وليست متعارضة او متناقضة . فالشفاء من الامراض الغامضة أو المزمنة ، والوقاية من شر الحسد ، او التحرير من أذى الجن والشياطين التي تتلبس غالبا أجساد الآدميين وتتحكم بها وتوقعهم في أتون سيطرتها التي لاترحم ، وغير ذلك من الظواهر هي بالتأكيد من اختصاص السحر وليس الدين بالمعنى الحرفي للكلمة . لم لايكون رجل الدين هو نفسه الذي يقوم بكتابة الرقية وباعداد الطقس السحري ، مادامت التخوم بين دائرتي الوظيفتين متداخلة ويصعب تعيينها ؟ فترداد كلمات من الكتاب المقدس أو رسم شارة الصليب او تعداد أسماء الله وصفاته أو الاستنجاد بأرواح القديسين لايمكن النظر إليها وتصنيفها على أنها من السحر فحسب . قد تستند الرقية على مجموعة معقدة من الاشارات قائمة على الاعتقاد ـ وهو بالمناسبة اعتقاد منتشر في البلدان المتقدمة كذلك ـ بوجود علاقة وثيقة بين الحياة اليومية للبشر من جهة ، والنجوم والكواكب والابراج ، أي بـ «علم التنجيم» ، من جهة ثانية ، لكن هذا الاعتقاد يستمد تماسكه المنطقي ، كما لا يخفى من قلب نظام التفكير ذاته .

لاتقوم مهمة السحر على تحديد سبب المرض ، فهو مشخص غالبا ومعروف في داخل الجماعة نفسها ، فيعرف الجميع ، من خلال المظاهر التي تفصح عن نفسها على شكل أعراض مألوفة لدى أفراد الجماعة ، مصدر المشكلة أو المرض . غير أنهم يعرفون كذلك الاشخاص عينهم الذين يمتلكون سلطة السيطرة على الجن مصدر الأذى والذين يعرفون جنسه واسمه واصله وقصته وغير ذلك من المعلومات التي يتطلبها الأمر . غير أن الساحر لا يستمد سلطته من المعرفة فقط ، بل ومن بنيته الجسدية وسلالته الوراثية أيضا . فكثيرا ما يلجأ إلى

التصارع الجسدي الضاري ضد الجني الذي قد يرفض الانصياع في البداية لأوامره ويقاوم تأثير الرقية ويمعن في غيه وأذاه . غير أن سلطة الساحر هي امتياز روحي كذلك ، فهو غالبا ما يتحدر من سلالة (أو من قوم) معروف عنها قدراتها الخارقة على السيطرة على الجن وتمكنها من السحر ، وتختزن ذاكرة الجماعة بحكايات انجازات أبنائها وسلطتهم وخوارقهم(٢٢) .

انتشار الاعتقاد بالسحر والتنجيم في اثيوبيا هو كبير لدرجة أننا نلاحظ وجوده في كل المناطق ولدى جميع المذاهب والاديان ، ويحتل لدى الاحباش جميعهم ، بحسب ما يقوله لوفيفر ، «المكان كله الذي لاتحتله القداسة»(٢٣) . وهو انتشار يقترح البحث في كشف العلاقة الثاوية بين الايمان «بالارواح» وبالحياة وحالاتها من مرض وموت ، أي علاقته بالوظائف الاجتماعية العامة التي يحتلها السحرة داخل النظام العام للعلاقات .

من الواضح ان التداخل في اثيوبيا ، كما في كثير غيرها من الثقافات ، هو وثيق بين الجان والحياة اليومية للناس . فهذه الكائنات المتعالية أو الخارقة تشاطر الناس الامكنة التي يرتادونها وتزاحمهم ينابيع المياه والانهار والغابات أي مصادر الرزق . فيها كثير من الصفات الانسانية ، كالغيرة والحسد والبغضاء والمكر وكذلك الحب والطيبة والشفقة ، وغيرها . بيد أن فيها ما يفوق قدرات الانسان المحدودة ، من امكانية على التحول والتخفي والتنكر في أشكال الحيوانات والاشجار والتسرب في الثقوب ومعرفة الاسرار العميقة الثاوية في ظلمات المجهول . يؤمن الفالاشا ، وكذلك غيرهم ، من أن الجان يدبرون الحياة اليومية للناس ، في حين يختص الكائن الاعلى بما هو فوق ذلك . هذا يشرح ما يتناقله المكتشفون من أن الغالا يحبون الكائن الاعلى ، في حين انهم يخشون الجان ولذلك يتوجهون إليها بصلواتهم لكسب رضاها واتقاء أذاها الذي لايرحم . ومن الواضح كذلك أن الغالا ، في طقوسهم ، يذهبون إلى الطرف الاقصى من المعتقد الاحيائي ويدفعون به إلى نهايته المنطقية التي لايوجد غيرها من نهايات في داخل المنطق ذاته .

الامر نفسه فيما يتعلق بنظام المحرمات والممنوعات ، الذي يكشف تحليله في أثيوبيا بشكل خاص كذلك عن تداخل بين مجموعة العقائد الدينية والحياة اليومية أي ، مرة أخرى ، بالتداخل والتكامل في داخل البنية الثقافية بين ما أسميناه بالثقافة العليا والثقافات الدنيا . لوحظ في عديد من الاحيان وجود النصوص نفسها في أكثر من بقعة جغرافية . بعض النصوص أو الطلاسم التي تعالج الارواح التي تلبستها الشياطين لدى أقوام منطقة التيغري موجودة هي نفسها لدى اقوام منطقة الامهرا[٢٤] ، الفارق الوحيد هو أن هذه النصوص محفوظة على شكل لفائف لدى الامهرا في حين أنها مدونة في كراريس لدى التيغري . وهو فرق يبدو أنه يكتسب أهمية ما لدى الطرفين ويتجاوز الفروق الشكلية التي قد تتبادر إلى الذهن في الوهلة الاولى ، من حيث انه يتعلق بالاعتقاد بفعالية الطقس وجدواه . هذا يفسر ما لاحظه القنصل البريطاني بلاودين من أن مكانة كتبة الرقى (دفترار) هي غالبا ما تكون لدى أقوام الحبشة كلهم أكثر أهمية من رجال الدين وأكثر تعلما ودخلا ماديا منهم ، وهم يمارسون الطب إلى جانب كتابة الرقى[٢٥] .

ليس التطير «آفة» يتوقف الاعتقاد بها على عوام الشعب أو فقرائه في اثيوبيا فحسب ، فهو عام يكاد يشمل الاثيوبيين كلهم من غير استثناء . ما لاحظه الآب جيرونيمو لوبو في النصف الأول من القرن السابع عشر ، والمبشر البروتستانتي غوبات في القرن التاسع عشر وليفين في النصف الثاني من القرن العشرين تجمع كلها على التأكيد أن الاعتقاد بفعالية السحر منتشر لدى علية القوم ونخبتهم من نبلاء وحكام وأغنياء . نكتفي هنا بايراد مثلين لدلالتهما . ذهب لوبو إلى حاكم المنطقة التي كان يمارس فيها نشاطاته التبشيرية فوجده ، كما يقول ، «مشغولا جدا» بقضية استحوذت على جماع أفكاره . قوامها أن الكهنة أكدوا له وجود كنز مدفون في جبل ، وان سابقيه من الحكام حاولوا الكشف عنه ولكن من غير جدوى ، وذلك لأن الجني الذي يقوم بحراسة الكنز منعهم عنه . بيد أن الامر تغير حاليا وذلك لأن «الجنى ابتعد كثيرا ، وأصيب بالعمى ، والعرج ، وهو الآن في حالة حزن بالغ ، فقد فقد ولده ، ولم يتبق له

سوى فتاة واحدة دميمة الخلقة بالاضافة إلى كونها شديدة المرض ، تمنعه هذه الاسباب جميعها من المجيء لحماية كنزه » . ماتبقى من القصة معروف بطبيعة الحال : لم يظهر الكنز بالرغم من الحفر وتجمهر الناس والتضحية ببقرة أمام الحفرة والهياج الشديد وإشراف الحاكم بنفسه شخصيا على العمل . أما تفسير الكهان للفشل في خاتمة المطاف ، فمرده ، كما يورده لوبو ، هو نقص الايمان[٢٦] . المثال الثاني هو ما نقله المبشر البروتستانتي صمونيل غوبات عن السيدة الأولى في غوندار ، التي هي شقيقة المحارب الشاب دادجاج كونفاو (أي راس علي الذي سيسطع نجمه فيما بعد) وكان آنذاك حاكما لمقاطعتي كواكا ودامبيا ، والتي استدعت جميع كهنة المدينة من أجل العمل بواسطة السحر على شفاء أخيها الذي أصيب منذ شهرين بالجنون[٢٧] .

ينتشر الزار في غوندار ، ووظيفته الأولى هي الشفاء . في الزار يتكلم الجني من فم « الساحر » بكل مايولده كلامه من ضجيج وإثارة وفرح يسببه الطقس الذي تتناوبه لحظات الصمت التي تقطع الانفاس وصخب الطبول والدفوف والاصوات العالية التي تستثير الارواح وتهيجها ، كل ذلك في قلب المكان المغلق نفسه الذي تملؤه رائحة البخور القوية ودخانه الكثيف . لايختلف ماتبقى من الطقس إلا بحسب شخص « الزار » وليس بسبب المنطقة أو الدين أو القوم (فالزار منتشر في مصر والسودان كذلك) . فلأن الجن لايتشابهون ، فإن خروجهم أو إخراجهم من أجساد ضحاياهم لا يتشابه ولا يحدث بالطريقة نفسها دائما . وهو اختلاف يتطلب من « الزار » حالة من المرونة واليقظة والتوثب تتكشف على الخصوص في لحظات تعبير الجني عن نفسه وقت محاصرته من قبل طقس الزار .

أما الصلوات التي تتلى ضد تأثير العين فهي تكاد لا تحصى لكثرتها : عين المرأة الساحرة ، عين الجني ، عين الظلام ، ...الخ . أما الصلاة المسماة « شبكة سليمان »[٢٨] ، فهي مشتركة لدى أكثر الاقوام الاثيوبية . وهي صلاة استعاذة بسلطة سليمان الحكيم وبقدرته على التحكم بالجن وحبسهم في قماقم صغيرة جدا ألقيت بشكل خاص في أعماق الانهار او البحار ، وتروي حكاية انتصار

سليمان على الجن بعد صراعات عنيفة ومخيفة وتمكنه في آخر المطاف من السيطرة على ملك الجان (الذي يختلف اسمه بحسب الرواية) وحبسه فيما يشبه الزجاجة والقاؤه في الماء . ولأن الجني لا يظهر للعين البشرية دائما وفق نموذج واحد لا يتغير أو يتبدل ، بل وفق أشكال مختلفة : وجه حمار أو حصان أو كلب أو اسد أو فهد الخ ، فإن وظيفة صلاة «شبكة سليمان» هي استدعاء الجني بغرض السيطرة عليه وفي الحقيقة بغرض إعادته ، بكل اللعنة التي يستحقها ، إلى حيث ينبغي أي في القمقم[٢٩] . وهذه الصلاة التي يرويها الامهرا النصارى والفالاشا اليهود وكذلك بعض القبائل المسلمة ، هي صلاة يظهر أنها هامة جدا في دورة حياة الجماعة ، وهي أهمية تفسر انتشارها الواسع ، كما ان الزار يلجأ إليها هو بدوره كذلك من أجل تحديد نوع الجني المؤذي واسمه وقصته وخصائصه .

ليس هدفنا من هذه التفصيلات لا وصف السحر ولا التعمق في المعتقدات الاثيوبية ، ونعترف أن ماقدمناه لايغطي الحالة التي نتطرق إليها ، فما نقدمه هدفه الأول هو إعطاء فكرة عن هذا الاشتراك الصارخ في الثقافات والممارسات الثقافية في اثيوبيا حتى لو عبرت عن نفسها على شكل عقائد كبرى تبدو وكأنها متعارضة أو حتى متناحرة في بعض النواحي أو الفترات التاريخية . ولن ندخل مرة أخرى في دائرة تعريفات الثقافة . ففي كل مجتمع ثقافة او ثقافات دنيا تجاور الثقافة العليا او المسيطرة وتنازعها وتشكل بنيتها العميقة في الوقت نفسه . والثقافة هي ديمومة ، لحظة موارة لاتهدأ ، مشحونة بالتوتر والتفاعل . إنها شباب متجدد يعبر عن نفسه خلال تشكل قد تلعب الثقافات الشعبية الدنيا الدور الاكبر أو الأهم في سيرورته التكوينية المتواصلة .

الفالاشا ، مثلهم في ذلك مثل الأمهرا او التيغري أو الفرنسيين والعرب ، يخلقون عبر تاريخهم ثقافتهم ويجددونها ويعيدون قولبتها باستمرار . هنا وهناك ، ليست «الهوية القومية» أو الثقافة العليا سوى إطار عام يتيح للثقافة الدنيا أن تعبر عن نفسها وان تجدد شروط استمرارها ، وأذن شبابها ، بما يتناسب مع تجدد الجماعة ككل وتكيفها مع الشروط العامة لحياتها .

موزاييك الأقوام والعقائد

لايمكن التعرف على الفالاشا خارج السياق العام لتاريخ اثيوبيا وبشكل خاص خارج التاريخ الخاص بالمنطقة التي عاشوا بها ، أي منطقة الشمال الغربي الاقرب إلى جنوب السودان ولاريتريا معا ، وهي هضبة مرتفعة أو سهل جبلي تغطيه سلاسل المرتفعات والجبال البركانية التي مايزال بعضها نشطا حتى اليوم ، وتحيطها الوديان والانهار الغزيرة ، بحيث يمكن تشبيهها بقلعة طبيعية حصينة تحميها وديان الانهار التي تندفع منها بعنف متجهة نحو البحر الاحمر والمحيط الهندي ، وهذا بالاضافة إلى ان النيل الأزرق ، الرهيب والمخيف وقت ارتفاع منسوب مياهه ، يبدأ منها رحلة طولها ثلاثة آلاف كيلومتر باتجاه البحر الأبيض المتوسط يلتقي فيها بالنيل الابيض في السودان .

لاتشرح الجغرافيا تاريخ اثيوبيا ولا تلخصه بالتأكيد ، لكنها تسهم في فهم أفضل للناس الذين عاشوا في التاريخ وصنعهم في الوقت نفسه الذين كانوا يوقعون على تضاريسه ملامحهم وبصماته في آن . قد تفسر طبيعة الحصن للمنطقة التي نتحدث عنها خصوصيتها بالنسبة للمناطق المجاورة لها واستعصاءها حيال المد الاسلامي الجارف بجاذبية العقيدة وبقوة السيف ، لكنها ربما شرحت كذلك الكثافة السكانية العالية في المناطق المرتفعة « ٤ , ٨٤ نسمة في الكيلومتر المربع يعيشون في مناطق يتراوح ارتفاعها مابين ٢٠٠٠ و ٣٠٠٠ متر ، في حين لاتتجاوز الكثافة ١ , ٤ نسمة في الكيلومتر المربع في المناطق التي يقل ارتفاعها عن ٥٠٠ متر »[٣٠] .

في تاريخ اثيوبيا ملمح تضاريسي أو جغرافي/ استراتيجي آخر نقش بصماته بقوة على ذاكرة الانسان فيها هو الصراع بين أهل السهل ، سهل الملح الواقع في الجنوب والممتد على طول يبلغ ألفا ومائة من الكيلومترات حتى البحر الاحمر برطوبته وبحرارته وبجفاف سهوله مترامية الاطراف ، من جهة ، وبين سكان القلعة الحصينة التي تعنينا هنا ، من جهة ثانية . فما بين اعتدال الطقس ،

وجود الارض ، وكرم المحاصيل لدى هؤلاء ، ومابين فظاظة العيش وقحط التربة لدى اولئك ، يميل الأولون إلى الإستقرار والدعة ويركنون إلى السلام ، في حين يجنح الآخرون إلى الترحل والبداوة والفروسية والحرب .

يحدث باختصار ماسماه ابن خلدون في معرض بحثه بخصوص تفسير ظاهرة الاجتماع بالصراع بين أهل العصبية وأهل الاستقرار الحضري ، ويتحول هؤلاء الأخيرون إلى جاذب يتزايد استهواؤه مع الأيام لأصحاب العصبية المندفعين بفظاظتهم وبقوة أواصرهم وبسحر العمران الأخاذ .

لاتشرح الجغرافيا كل شيء ، لكنها تلقي من غير شك بعض الضوء على واقعة ان اثيوبيا هي متحف للأقوام واللغات والاديان والعبادات[٣١] ، وتعيننا على فهم الخصوصية الاثيوبية مقارنة بجوارها إن لم نقل بمنطقة شرق افريقيا ككل .

نقول قد يشرح ماسبق تلك الخصوصية الملفتة للنظر ، والجديرة من ثمة بالتحليل ، لتاريخ التكون الاجتماعي وخصوصا الثقافي والسياسي للمجموعات البشرية العديدة التي تشكل النسيج العام لاثيوبيا . إنها نسيج متشابك من الأقوام أو القبائل المتجانسة إلى حد كبير في وعيها وثقافتها وفي الحقيقة في نمط تجددها وإعادة انتاجها لنفسها من حيث هي جماعة . وهذا التشابه هو نتيجة تفاعل تاريخي معقد سادته الحروب والصراعات على السلطة المركزية والسيادة السياسية . ليس صدفة في هذه الحالة أن تكون العواصم الثلاث للدولة المركزية الاثيوبية عبر التاريخ ، وهي أكسم وغوندار وأديس أبابا (تأسست الأخيرة في عام ١٨٨٠) يزيد ارتفاعها عن ٢١٠٠ متر عن سطح البحر!! .

وسكان اثيوبيا البالغ عددهم حسب احصاء عام ١٩٨٤ حوالي ٤٥ مليون نسمة ، ينقسمون إلى عدد كبير من القبائل التي ينتسب معظمها الى الأصول النوبية او الكوشية وتنتمي إليها قبائل الباريا ، الكوناما ، السودامو ، البيجي - الموجودة كذلك في السودان - البيلين والدناكل - أو عفار - المعروفون بفروسيتهم ، وكذاك الجالا - او الاورومو - المنتشرون من هرر حتى الصومال وأوغادين ، والشيوا - أو الأمهرية ، والتيغري والاغاو ، ومن هؤلاء الأخيرين

يتحدر الفالاشا الاثيوبيون ، كما يجمع ثقاة الباحثين .

غير ان هذا التقسيم الإثني لا يشرح إلا بشكل جزئي في الواقع التنوع أو الغنى البشري الكبير . فمعظم هذه الأقوام تنتمي إلى مجموعات لغوية وربما إلى أصول لغوية واحدة تمايزت عن بعضها عبر التاريخ ولكن في جسم اللغة الواحدة . وهناك بعض المجموعات ، لاسباب عديدة مازالت بحاجة للدراسة ، تركت بصماتها على اللغة التي تستخدمها بحيث صارت تختلف ، كثيرا أو قليلا ، عن اللغة المحكية للجماعات الاخرى التي تنتمي أو كانت تنتمي إلى اللغة نفسها . ثمة لغات انقرضت ، فلم يعد هناك من يستخدمها من أصحابها وفقدت مع الزمن ضرورتها مع التناقص التدريجي لعدد الذين يستخدمونها . الأب جيرونومو لوبو وبعده جيمس بروس وغيرهما تحدثوا عن لغة محكية في أوائل القرن السابع عشر وفي أواخر القرن الثامن عشر من قبل قبائل الغوفات في غوجام في منطقة النيل الأزرق ، بينما لم يعثر ليسلاو في عام ١٩٤٧ سوى على أربعة اشخاص يعرفونها في حين ان الغوفات يستخدمون الآن الامهرية كلغة خطاب يومي(٣٢) .

لكن تكوّن اثيوبيا مرَّ (وأغلب الظن انه سيمر) عبر سلسلة من الحروب الداخلية بين مجموعات الأقوام والقبائل التي كانت تتحالف وتنقسم وتتحارب خلال سعيها المستمر إلى الهيمنة واعتراف القبائل الاخرى بهذه السيطرة .

نقول ، تكمن الخصوصية الاثيوبية في تعددها الاثني والأقوامي ، من جهة ، وفي تفاعلها داخل هذا التعدد ، من جهة ثانية . فقد تشكلت عبر تاريخ طويل معقد من الصراع والوحدة ذاكرة جماعية مشتركة لدى موزاييك أقوامها . وهي ذاكرة تمتاز بالتأكيد الكبير على التمايز ولكن داخل الدائرة الواحدة وذلك من حيث ان تأكيد التمايز والالحاح عليه يعبر عن ضرورته تجاه الاقران المتشابهين والمتنافسين لأنهم كذلك . نقول ، يصبح التأكيد على التمايز ضروريا لأنه تمايز عن الاقران والمتشابهين أي لانه يتم داخل الدائرة الواحدة من حيث هي واحدة .

وبهذا المعنى ، يصبح التاريخ المشترك هو مجموعة من القراءات المتباينة لاحداثه ، مادامت هذه الاحداث شكلت نقطة حسم في الادوار السياسية التي

يتقرر على ضوئها الدور او الادوار السياسية لاطرافها . فالشيوا الأمهرا الذين انتصروا مع مينيليك الثاني في اواخر القرن الماضي وانتزعوا اعتراف التيغري بسلطتهم السياسية المركزية التي كانت بحوزتهم ، لاينظرون بطبيعة الحال الى الحدث من المنظور نفسه الذي ادخله المهزومون وكذلك غيرهم من الجماعات الاخرى في ذاكرتهم الجماعية .

في هذا السياق الذي تختلط فيه المستويات جميعها لاتصبح الذاكرة الاثيوبية نسقا واحدا بل مجموعة من المستويات الدنيا التي تشكل البنية العامة للذاكرة الجماعية (ولنقل الهوية) الاثيوبية . تصبح التعددية هنا (الاثنية ، واللغوية والثقافية ...الخ) هي البنية العامة لـ «الشخصية الاثيوبية» التي هي أكثر من ناتج اضافة ميكانيكية لمجموع المستويات الدنيا او الثقافات الخاصة المحلية . نقول ، في سياق الاثوبة ، أي في إطار الوعي التاريخي للأقوام التي تشكل جسم اثيوبيا ، حيث تختلط الذاكرات والاحداث ، وتتشابك الاشياء ، تلعب الاسطورة دور النواة الصلبة أو الاسمنت المسلح في الابنية الحديثة . تصبح الاسطورة هي جسم التاريخ الذي يملأ الذاكرة الجماعية ويشحنها ويغذيها ، بينما تغدو أحداث التاريخ المعاش ، احداثه الكبرى على وجه الخصوص ، بمثابة نقاط علام تكتسب من الاسطورة معناها والى صدرها الرحب تعود .

سنشرح مانقول من غير استطراد يثقل البحث . من يقرأ كتاب المؤرخ الاثيوبي راي براثر الصادر في عام ١٩٨١ عن الامبراطور مينيليك الثاني يتولد لديه انطباع ان اسطورة التأسيس هي التي تثوي وراء «حكمة» التاريخ ومعانيه العميقة التي يلح براثر على توصيلها للقارئ . ففي أواخر القرن الماضي ، أعاد مينيليك الثاني (من الشيوا) التاريخ الاثيوبي إلى سياقه «الأصلي» وذلك حين تبوأ العرش الامبراطوري بعد أن كان في حوزة من لايستحقونه أي غير ورثته الأصليين وأصحابه «الشرعيين» . بل ان معاني هذا الحدث التاريخي الكبير تتعدى في الواقع التخوم المحدودة لاسترداد السلالة الشرعية لحكمها والتخلص

من حكم الفساد والمفسدين . فمينيليك الثاني انقذ البلاد بشجاعته ، وكذلك بحنكتـه ، من الانهيار . أكثر من ذلك ، فالصفات التي يتحلى مينيليك الثاني بها ، بالرغم من كونها صفات انسانية . إلا انها قبل ذلك تتعلق بمـهمة أو برسالة : رسالة تاريخية مرتبط تحقيقها بنبل المحتد وكرم الاصل ، أي بالدم الشريف ، الدم الامبراطوري الذي يجري في العروق المتحدرة من مينيليك الاول . أما المسوغ الفلسفي لبراثر فيستند على الفكرة التالية : حين يفتقد القادة ، يقوم التاريخ ، كما يقول ، بانتاجهم من غير إبطاء .

من الواضح هنا أن أسطورة التأسيس تؤسس لعلاقة أخرى مع التاريخ ، إن لم نقل انها تدمج الاسطورة بالتاريخ وتحيلهما الى نسيج متشابك تشابك انسجام واتساق : يقوم الأشرار بانتزاع الملك من ورثته الشرعيين ، الذين يقومون ، بدورهم ، باسترداده ولو طال الزمان ، فتستقيم دورة التاريخ ، وتستوي الاشياء والامور . تسترد المعاني ألقها وأناقتها ، تصبح الحياة أمرا آخر ، وتعم البهجة الوجود . حتى التربة تسترد خصوبتها . يذهب الشجن ، وكل ما في الكون يتحقق معناه ويكتمل وجوده فيبدع ويعطي أحسن ماعنده .

نقول ، تختلط الاسطورة بالتاريخ ، من حيث انه لامعنى لرواية براثر من غير إحالة إلى مينيليك الاول ، مينيليك المؤسس ، الذي يبدأ منه التاريخ دورته ويكتسب شرعيته ومعانيه . ومن هذا الاختلاط ، تصبح دورة الزمان استمرارا في الوقت نفسه الذي تأخذ شكل الدوران التاريخي الاستعادي . فما فعله مينيليك الثاني يشبه ، من حيث المعنى «التاريخي» ماكان فعله ييكونو أملك في عام ١٢٧٠ من انقاذ لاثيوبيا من التدهور والضياع . تصبح العلاقة بين مراحل التاريخ ، القديم والحديث وما بينهما ، علاقة هي إلى الامتداد الخطي أقرب . أما مينيليك ، جد الممالك والأب المؤسس وبداية البدايات جميعها ، فيهيمن حضوره على جسم السلطة وروح التاريخ في آن[٣٢] .

الوحدة والانكفاء

« إنني سوداء ولكنني جميلة » .

هذه الصورة التي يرسمها « نشيد الانشاد » لبطلة القصة القادمة من « بلاد الشمس » ، والمفترض انها ملكة سبأ « بلقيس » ، تلخص في الحقيقة صورة أثيوبيا المعاصرة في ذهن العالم الخارجي : متوحشة ، بدائية ، غير أنها جميلة ومعطاء . في كتابه « التاريخ العالمي » (الجزء الأول بالفرنسية من صفحة ٣٣٦ إلى صفحة ٣٤٠) يخصص تيودوروس الصقلي لبلاد الشمس الحارقة والمتوحشة صفحات عديدة لاتكشف عن حدود المعارف الجغرافية للبشرية قبل ألفي سنة فحسب ، بل وكذلك عن معرفة العالم القديم بأثيوبيا وبالأساطير التي بنيت عليها هذه المعرفة أيضا . لكن المدقق يكتشف من غير عناء ان معارفنا اليوم عن اثيوبيا المعاصرة لاتختلف من حيث الجوهر عن معارف تيودور الصقلي عنها . على قارئ التاريخ الاثيوبي ان يتريث كثيرا اذن أمام الروايات العديدة التي تقدم له على انها تمثل تاريخ هذا البلد او خلاصة له . نقول يتريث لأن عليه أن يغالب شعورا ليس من السهل مواجهته دائما ، فما يطرح هنا وهناك لايعدو على الأغلب قراءة هي في أحسن الاحوال ايديولوجية لأحداث هذا البلد الذي عاش تاريخه ورواها بوعي تلعب الاسطورة فيه دورا ناظماً ومركزيا لالبس فيه ولا غموض .

في قلب عزلتها التاريخية الطويلة ، ظلت اثيوبيا بالنسبة للآخرين مكمنا للسر وموئلا للتساؤل والاستفهام . ففيها خصوصية تثير التأمل واللغط ، ويقف حيالها المتحضر مأخوذا عاجزا عن فهم السر الذي يوائم أو يجمع مابين هذا الخليط الذي يبدو متنافرا من الاجناس والعقائد والهويات ، وفيها الى جانب ذلك من السحر ما يدفع على الدهشة والفضول وحب الاستكشاف الاخاذ . كيف لاتشكل اثيوبيا باعثا على البحث والاستكناه وهي البلد الذي يستحوذ على جميع العناصر التي لاتنسجم مع الافكار المنتشرة في اوروبا عن الدولة والشعب والقومية والامة ، ناهيك عن التقدم والحضارة والعمران والسعادة ، وغير ذلك ؟! .

في اثيوبيا مركز ، هو «اثيوبيا بالمعنى الدقيق للكلمة» ، بحسب قول العارفين ، فيه وجدت الدولة المركزية عبر التاريخ . وحول هذا المركز يدور كل التاريخ المشترك او بالاحرى كل ماهو مشترك في الذاكرة الجماعية لموزاييك اقوامها وجماعاتها ، وحول احتلال قلب هذا المركز اي مصدر القرار فيه وعاصمة ملكه وقصره الملكي بالتحديد ، دارت الصراعات والحروب التي ماتوقفت يوما إلا لتشتعل من جديد ، وتمركزت الطموحات والادعاءات وشهوات السلطة والتسلط . وبخصوص هذه الصراعات ، لم يستطع الأب لوبو ، على سبيل المثال ، إلا ان يشرح لقرائه وجهة نظره في الحضارة والاستقرار . يرى هذا الجزويتي المتحمس والمشبع بثقافة محاكم التفتيش الاسبانية ، ان عطب اثيوبيا يكمن إولا في بنيانها التعددي . «فالتنوع في الشعوب والاديان هو سبب ان هذه المملكة ليست متحضرة»(٣٤) ، ولأن التعدد مصدره العادة بالاضافة إلى الجهل ، فهو السبب الذي من أجله كانت «هذه الدولة مسرحا لثورات كبيرة جدا» وذلك لأن «هذه الطوائف الكثيرة لا تستطيع ان تعيش بسهولة في حالة اتحاد ، ولا أن تطيع السيد نفسه»(٣٥) .

لا مندوحة من التبسيط والتعميم وخاصة في سياق بحثنا الذي لا يتوخى دراسة اثيوبيا سوى من أجل التعرف بشكل افضل على الفالاشا ، وعلى مافي التعميم من مطبات ليس الاختزال بأقلها شأنا ، فسنسعى نزولا للحاجة إلى ما يمكن لنا تسميته بضبط العناصر المركزية او المفاتيح الرئيسية في هذا التاريخ ، أي إلى اختزاله إلى مايشبه التاريخ حتى وإن لم يكن كذلك .

يتكشف تاريخ الشمال الاثيوبي ، أي تاريخ الهضبة ، عن ظاهرة لاتخطئها العين وتشف عن نفسها من غير لبس هي ظاهرة العزلة الطويلة عن البحر (واذن العالم الخارجي) أو ظاهرة الانكفاء وما يترتب عن هذه الظاهرة من معطيات ليست محدودية التجارة «الدولية» بأقلها شأنا . ففي غمرة تاريخها العاصف ، عاشت شعوب الهضبة القرون الطويلة في حالة احتراب مستمر من أجل انتزاع مركز السلطة السياسية من أيدي الاباطرة ، من جهة ، وفي حالة صراع دائم مع الخارج الذي ماسكن يوما عن محاولاته لاحتلالها والحاقها والسيطرة عليها ، من جهة ثانية .

في الوعي ، يبدأ التاريخ الاثيوبي من زمان لم تسجله الذاكرة او بالاحرى لم تستطع ان تدونه إلا في سجل الاسطورة الرحب ، كما رأينا في موضع سابق . تتكشف الاشارات عن ان الهضبة عرفت في قديم تاريخها الطويل مركزا سياسيا منظما تعزز بالتدريج وامتد شيئا فشيئا واتسع حتى شمل الهضبة كلها تقريبا في الفترة المسيحية الاكسمية (نسبة إلى العاصمة أكسم) في حوالي منتصف القرن الرابع الميلادي . منذ ذلك التاريخ ، عرفت الممالك الجبلية الحبشية تاريخا سادته حركة متناوبة من التوسع والامتداد (والازدهار والاستقرار إذن) تتلوه مباشرة حركة من الانكفاء الدفاعي والانطواء والتقهقر في قلب الهضبة وبحماية تضاريسها ومرتفعاتها التي شكلت كما كنا ذكرنا قلعة حصينة قد يعود الفضل ، كل الفضل ، في استمرار التنظيم السياسي لاثيوبيا إليها .

لكن عزلة أكسم المزمنة عن العالم الخارجي ، وفي الحقيقة المتوسطي ، بدأت منذ امتداد وتوسع الامبراطورية الفارسية في الجزيرة العربية بالاضافة إلى حوض البحر الابيض المتوسط (احتلت عدن في سنة ٥٩٠ ، وسوريا في ٦١٤ والاسكندرية في ٦١٨) . استمر الانكفاء مع ظهور الاسلام الذي ظل يشكل عبر التاريخ اكثر العناصر تهديدا للحبشة ، وما انفك يدفعها نحو الانكفاء والتحصن بالعزلة وتعزيزها حتى القرن التاسع عشر وبدء الزحوف الغربية الاستعمارية .

بيد أن تاريخ اثيوبيا لايمكن تلخيصه بتاريخ صراع مع الجوار أو الغزو الخارجي فقط وإلا وقعنا في شباك التبسيطية والتشويه . بل ان هذه الرواية تنسجم في الواقع مع الرواية الرسمية الامبراطورية للتاريخ الاثيوبي من حيث تركيزها على التفاف الشعب حول أباطرته وحبهم العارم لهم ، ولا يخفى ان هذه الرواية ليست تاريخية . وتنسجم على طول الخط مع اسطورة التأسيس الاثيوبية أو الامهرية ذاتها . فالجانب الآخر من القصة هو جانب الصراعات او الحروب الداخلية التي تشير كل الدلائل انها لم تتوقف أبدا عبر التاريخ بين السلطة المركزية الامهرية غالبا والتيغرية أحيانا ، والجماعات والاقوام العديدة التي يتشكل الجسم البشري لاثيوبيا منها .

في الطرف الأقصى من الصورة التي يقدمها مؤرخو الامبراطورية الاثيوبية الرسميون ، ينتصب مظهر يحتل عمق الصورة او جانبها المعتم الذي ، حالما ينزاح الستار عنه ، يتكشف عن الألوان الحقيقية لهذه الوحدة المفترضة بين مركز ينتمي إلى المجد التاريخي التليد ، ودائرة تلتف حوله وتتلاحم معه بدليل السلطة نفسها واسطورة التأسيس ذاتها . نقول ، يتكشف تاريخ الامبراطورية الاثيوبية عن هشاشة تزداد افصاحا عن نفسها كلما ازدادت الامبراطورية اتساعا وامتدت اطرافها وعظم شأنها وقويت عزة أباطرتها وشأوتهم .

الوحدة الهشة

يتكشف التاريخ الاثيوبي عن سلسلة غير منقطعة من الحروب الداخلية لاتقل دموية عن كل نظيراتها من الحروب الداخلية التي عرفتها البشرية حتى اليوم . وهي حروب ، أو احترابات واقتتالات إن شئنا الدقة في التعبير ، جرت دائما بين سلطة المركز ، من جهة ، وسلطات الاقاليم او الاطراف ، من جهة اخرى[٣٦] ، ونتحت مسوغها باستمرار من قلب البنيان المعتقدي او الايديولوجي الدائم نفسه الذي هو الدين بنسخته الاثيوبية . ومن الظاهر ان الاثيوبيين عاشوا تاريخهم في ذاكرتهم وتناقلوه بصورة لا تتعارض فيه مع اسطورة التأسيس ان لم نقل تتناسق معها تناسق انسجام وتناغم ، ووعوه على شكل مسرد من الاحداث المتواصلة ومن زمان هو أشبه بالنهر الذي ينساب في مجراه الواضح الابدي من غير انقطاع او عثرات . فما يتناقلونه ويروونه من تاريخ يدفعنا إلى ترجيح ما نذهب إليه في هذا الشأن . بل واكثر من ذلك ، فإن كتابات المؤرخين الاثيوبيين (أو بعضهم مادمنا لانعرف غير القليل من كتاباتهم) لاتخلو كما يظهر هي بدورها كذلك من تعلق بأساطير التأسيس ، ان لم نقل انها تعبر عن هاجس «صوفي» أو عن رسالة توحيدية تشمل أثيوبيا بأسرها .

ليس مجالنا كتابة التاريخ الاثيوبي ولا تحليله . فما يعنينا هو مكانة الفالاشا

في هذا التاريخ ، من جهة ، وكيف عاشه هؤلاء ووعوه ، من جهة ثانية . ومحاولتنا لسبر الخطوط العامة لهذا التاريخ ـ ان كان ثمة خطوط عامة ونحن نستخدم المصطلح للتبسيط وللفهم وللتقريب ـ غرضها هو السعي لاستكناه «سر» الوحدة الاثيوبية الثاوية او البارزة خلف التمزق والصراعات الداخلية والحروب التي لم تتوقف يوما إلا لتبدأ من جديد . ومن نافل القول التأكيد على ان الفالاشا الاثيوبيين عاشوا هذا التاريخ نفسه مع الاقوام والجماعات الاثيوبية الاخرى ولعبوا دورا فيه ، وهذا إلى جانب انهم أدخلوه في وعيهم وفي نظام علاقاتهم الداخلية إدخالا يتناسب مع مصالحهم ، أي مع تجديد انتاجهم واستمرارهم ، من حيث كونهم جماعة ، في التاريخ .

يكمن «السر» الفالاشي في «السر» الاثيوبي كمون انسجام واقتران ، فكلاهما يمثل صنو الآخر وقرينه إن لم يكن مرآته والوجه الثاني لصورته التي لايُرى إلا عبرها . كيف لايُرى الفالاشا عبر اثيوبيا ، وفي الحقيقة عبر تاريخها ، ووعيهم هو وعي أهل هذا البلد : يقاسمونهم الذاكرة التاريخية والاسطورة والمعتقد بالاضافة إلى الهواء والماء والحياة اليومية من مأكل ومسكن وسوق في داخل الهضبة ، التي هي ، كما ذكرنا ، اثيوبيا بالمعنى الدقيق أي التاريخي للكلمة ؟ .

بهذا المعنى ، فإن سلسلة الحروب التي شكلت في الحقيقة القاسم المشترك للذاكرة الجماعية للشعوب والاقوام الاثيوبية العديدة لايمكن أن ينظر إليها على انها تاريخ اضطهاد مارسته القبائل الامهرية ، النصرانية ، ضد غيرها من الاقوام والشعوب والقبائل التي تنتمي إلى معتقد آخر . فالصراع على السلطة بين الامهرا والتيغري مثلا يحتل من جهته حيزا كبيرا من التاريخ الاثيوبي المشترك . والتيغري هم «شعب» مسيحي ، ويعتزون كثيرا جدا بأصلهم النبيل الذي يرجع هو بدوره كذلك إلى الارومة أياها التي تصر غالبية الاقوام الاخرى على الانتساب إليها والعودة إلى ينابيعها التي لا تجف ، أي إلى مينيليك الاول ، وانتزعوا السلطة السياسية اكثر من مرة عبر التاريخ ونصبوا في النصف الثاني من القرن الماضي من بينهم على سبيل المثال امبراطوراً هو يوحنا (١٨٧٠ - ١٨٨٠) . وعلى غرار

التيغري الذين يتوسمون في نفسهم الحق والقدرة على الحكم الاثيوبي[٣٧] ، فان الشيوا هم بدورهم أيضا «اصحاب حق» في الحكم اكتسبوه في نظرهم من التاريخ اي من الاسطورة نفسها التي ينتمون هم أيضا إليها ، وكذلك من الدور الذي يرون انهم لعبوه في الحفاظ على وجود اثيوبيا عبر التاريخ في وجه تقدم المسلمين وانهم حملوا شعلة المسيحية فيها وحافظوا بالتالي على الطابع القبطي للسلطة المركزية .

خارج إطار الادعاءات والمطالب التسويغية السياسية في حمى الصراع الذي لم يتوقف حتى الآن على السلطة بين الجماعات الاثيوبية المختلفة ، يمكن القول مع المؤرخ الاثيوبي ميسلين ولد مريام «ان الحروب غير المتوقفة التي تميز التاريخ الاثيوبي ماكانت حروبا انفصالية من حيث الاساس ، بقدر ماهي حروب من أجل السيادة السياسية والعسكرية بين المناطق المتنافسة»[٣٨] .

لابأس من التريّث هنا قليلا حيال المصطلحات . فالمصطلح الاثيوبي ، ككثير غيره من المصطلحات ، هو أشبه بحكايا الجنيات التي تملؤك سحرا وتزرع فيك الوهم الكاذب المضلل في انك كشفت السر وازحت الغطاء ، أو هي إلى المرآة المقعرة أقرب مادمت لاترى عبرها سوى حقيقة مشوهة . نقول يجدر التعامل مع المصطلحات بحذر شديد وإلا وقعنا في مطب انزياح لغوي يتعلق بالدلالات ، فمصطلح الامبراطور أو ملك الملوك الاثيوبي يتعذر فهمه مباشرة من قبل القارئ الذي لا يلم بمعاني الكلمات في سياقها الاثيوبي الخاص . فحاكم الاقليم هو ملك (لقبه راس او نجاشي باللغة الاثيوبية) ، في حين ان حاكم اثيوبيا كلها هو «نيغوست نجاستي (أي نجاشي النجاشيين او ملك الملوك)[٣٩] . هذا التوقف لدى المصطلحات ضروري ليس من أجل فك رموز المصطلحات السياسية الاثيوبية فحسب ، بل وقبل ذلك ، فيما يتعلق بموضوعنا ، من أجل فهم التاريخ الاثيوبي ككل وتاريخ «ممالك» و «شعوب» هذا البلد الذي تملأ ذاكرة أقوامه سير ممالكها الخاصة التي استمرت عبر التاريخ في الوقت نفسه . وهذه «الممالك» هي التي تصارعت على امتداد التاريخ إما على حكم اثيوبيا كلها وإما على الانفصال عن السلطة المركزية والمحافظة على الكيان والاستقلال ، ومن بين

ملوكها (وأحيانا من بين قادتها العسكريين ثمة من هم من ذوي الاصول التي لايمكن اعتبارها نبيلة ان لم تكن فقيرة الحال ووضيعة) تأسست السلالات الحاكمة الامبراطورية التي كثيرا ما كانت تنتقل من أسرة إلى اخرى وتظل مع ذلك شرعية وتاريخية مادام جميع هؤلاء الملوك المتنافسون ينتمون إلى الجد المؤسس نفسه ، ابن سليمان وبلقيس ، مينيليك الأول .

الاثنيات الطرفية

من الصعب الحديث في اثيوبيا عن انتماء قومي بالمفهوم الحديث او الغربي للكلمة . ولا يعرف الشعور القومي او الوطني أي الانتماء إلى « امة اثيوبيا » في الواقع سوى نخبة اجتماعية صغيرة العدد جدا(٤٠) . اما باقي افراد الامة واكثريتها الساحقة ، فهي تنتمي أولا إلى الشعوب والاقوام التي تتحدر منها : امهرا وشيوا وتيغري ودناكل وأغاو... الخ . بهذا المعنى تتحدث وقائع الامس القريب جدا عن نفسها . ففي أيام الاجتياح الايطالي ، تحالفت مناطق بأسرها و « شعوب » كاملة مع الغازي الايطالي ضد هيمنة امبراطور أديس أبابا وقومه الامهرا . كان الهدف بالنسبة لامراء التيغري الذين تحالفوا بدورهم مع القوات الايطالية ، هو التخلص من سيطرة الشيوا الذين انتزعوا منهم بالامس القريب جدا ، مع صعود الامبراطور مينيليك الثاني في ١٨٨٠ ، عرش اثيوبيا الذي كان « بيدهم » عبر واحد من أبنائهم هو يوحنا الرابع . وفي المناطق أو المحافظات ، حيث تهيمن ذاكرة « ملكية » محلية نبيلة تتركز أو تدور حول سلالة ملكية و « مملكة » تم استئصالها وتدميرها على الغالب من قبل اصحاب السلطة المركزية ، التيغرية أو الشيوا ، فان الانتماء لاثيوبيا « الأمة » يتقاطع بالتأكيد مع العداء للامهرا الذين يتحكمون بالمركز ويمثلون ، في الوقت نفسه الذي لايكفون فيه عن كونهم أمهرا ، أثيوبيا كلها .

وحدة هشة ، أو ناقصة هي الوحدة الاثيوبية كما تعبر عن نفسها في الاحداث التي تجري عبر التاريخ المعاصر أو القديم ، ولئن كان الامهرا خاضوا منذ زمن

سحيق صراعا ألفيا ضد السلالات الاخرى في الداخل وكذلك ضد الاعداء في الخارج من عرب مسلمين وزنوج وثنيين ثم غربيين في العصور الحديثة لحكم الهضبة الاثيوبية ، التي هي اثيوبيا او بلاد الحبشة التي هاجر إليها المسلمون الأوائل ، فهم وحدهم (وفي الحقيقة نخبتهم) الذين يشعرون انهم اثيوبيون . وصراع الامهرا هذا هو أشبه بهذا المعنى بالصراع بين « أبناء » الاسرة الواحدة : الاسرات النبيلة التي تنتمي جميعها إلى اسطورة البدء نفسها وإلى الجد نفسه الذي هو جد جميع السلالات الحاكمة او الطامحة إلى الحكم ومصدر شرعية الحكم في الوقت نفسه .

هذا يشرح ربما الطبيعة الخاصة جدا للعلاقة بين رأس السلطة ورعاياه ، من جهة ، وطبيعة انتماء هؤلاء الاخرين إلى هذه السلطة ، من جهة ثانية ، وهذا بالاضافة إلى طبيعة السلطة نفسها وكيفية ممارستها لها ، من جهة ثالثة . فهي سلطة أشبه بالسلطة الاثنية منها بالسلطة بالمفهوم الحديث أي الغربي للسلطة(٤١) . وهذا رسخ عبر التاريخ ما يمكن تسميته بظاهرة اثنيات المركز واثنيات الاطراف (أو الاثنيات الطرفية) وكذلك بمواطنة الدرجة الأولى والدرجة الثانية .

غير أن هذا الوضع التاريخي/ الاجتماعي رسخ في الواقع أساسا دائما للتمرد والثورة التي سرعان ماتعبر عن نفسها على شكل أماني إقليمية جهوية وعلى الغالب مطالب استقلالية أو بالاحرى انفصالية ان شئنا الدقة في التعبير . وفي هذه الحالة ، فلئن كان واجب الولاء والطاعة للسلطان هو في جوهره رضوخ واذعان للقوة التي تمثلها السلطة ، فإن تقديم الولاء والتعبير عنه يستوجبانه ويضمنانه الخوف والرهبة والعجز عن التمرد ، وليس الايمان بحق السلطان في الطاعة . هذا يشرح كذلك الطبيعة المعقدة لهذا الولاء الذي هو في الوقت نفسه استواء الملك واستقامة وظائفه . فواجب الطاعة صنوه حق التمرد : حق المغلوب أو المقهور في ان يشكل تحالفا جديدا وقوة جديدة تتيح له ان ينتزع الملك من السلطان « الضعيف » ويصبح بذلك سلطانا « شرعيا » مادام يمتلك القوة الكافية والضرورية للحفاظ على تماسك السلطة وضمان قيامها بوظائفها وذلك بالاضافة إلى شرعية النسب التأسيسية .

لانريد أن نخلص مما سبق ذكره إلى نفي الوحدة الاثيوبية بل اثباتها ولكن من غير رتوش وألوان تقوم بتجميلها في الوقت الذي تحيلها إلى ما ليس هي . صحيح ان التوتر الدائم لايمكن له ان ينتج ، كما يقول لوفورت ، سوى الوحدة العميقة للحبشة في مواجهة العدو الخارجي(٤٢) ، ولكن هذه الوحدة مشروطة قبل ذلك بنمط معين من العلاقات التي لا تتيح لأقوامها الذوبان الكامل في إطار واحد يمكن تسميته من غير تردد باسم الامة الاثيوبية .

الامثلة على مانقول كثيرة . قبل ان يصبح ثيودوروس الثاني امبراطورا ومن سلالة مينيليك الاول في القرن الماضي ، (١٨٥٢ـ ١٨٦٨) كان جنديا اسمه كاسا ، وواحدا من المغامرين الكثيرين الذين يدخلون في خدمة المسؤولين في حروبهم وصراعاتهم لدعم سلطتهم وضد خصومهم من الحكام والملوك الاخرين . لم يكن كاسا من سلالة مينيليك الامبراطورية ، بيد أنه تمكن من أن يهزم راس علي ، سيده وملكه وأحد أحفاد هذه السلالة الشرعية ، الذي كان انذاك في صراع مع حكام المناطق الاخرى وخصوصا مع ملك التيغري من أجل اعادة بناء مجد الامبراطورية الممزقة منذ مقتل الامبراطور تقلا ـ جيورجيس في عام ١٨٠٠ . لن يكتفي كاسا بهزيمة ملكه في عام ١٨٥٣ الذي كان أوكل إليه مهمة قيادة الجيش فحسب ، بل وحول هذا الاخير إلى حاكم من حكام الاقاليم لديه ، وسينصب نفسه بعد أقل من سنتين امبراطورا لكل البلاد . سيختار كاسا ، بعد ان يهزم على التوالي ملك التيغري ثم ملك الشيوا ، اسم ثيودوروس الذي تنتظره النبوءة كمخلص للبشرية ، وسيثير بذلك عامدا اللغط والهياج العظيمين في أثيوبيا كعلامة مؤكدة من علامات تحقق النبوءة ، بما في ذلك لدى الفالاشا الذين ينتظرون هم كذلك ايضا عودة ثيودوروس المخلص(٤٣) .

تجديد البدء

لاتكمن قصة أثيوبيا في تاريخها المشترك ، ولكن في نمط اشتراكها في هذا التاريخ وفي كيفية صياغتها ونسجها له . غير ان المفارقة لا تكمن في إقرار

هذه الحقيقة البسيطة والواضحة والتي يعرفها أصحابها . تكمن إما في قراءتها وفق صورة تخطيطية تبسيطية تحيلها إلى ما يشبه التاريخ ولكن بعد ان تجردها من حرارة الاسطورة وعبقها الأخاذ . وإما بحسب الطريقة التي تروى فيها قصة الفالاشا في الصحافة الاسرائيلية وأشباهها .

يمكن القول دون الخوف من المبالغة ان بحث السلطة المركزية الدائب عن الوحدة «المتلاحمة» يتقاطع معه من غير شك رغبة النخبة ، وايديولوجيتها ، في تعميم تصورها الخاص عن «أمة» اثيوبية تتوقف تخومها لدى حدود الدولة وسيادتها . يغدو مفهوما في هذه الحال تأكيد المؤرخ الاثيوبي براثر بخصوص دور التاريخ . يقول : عندما يفتقد القادة ، يتم انتاجهم فورا »[٤٤] ، تلخص هذه الجملة ، التي يوردها على شكل حقيقة او بدهية في معرض شرحه لعلو مكانة مينيليك الثاني ، وعيا تاريخيا ، هو كما كنا أشرنا ، إلى الاسطورة اقرب . فالتاريخ يخلق معجزاته ، أو ضروراته ، التي هي خارقة ونادرة ، لكن التاريخ لايعبر عن نفسه إلا في سياق مرسوم سلفا ومحدد مسبقا على شكل اختيارات متعالية : شخصية نادرة ولكنها تتحدر أولا من سلالة هي بدورها نادرة كذلك . غير أن هذه الشخصية تمتاز عن باقي افراد السلالة باستجابتها لـ «الحاجة التاريخية» المفترضة . في حين ان الحاجة التاريخية تنبع من حالة التمزق والفوضى والضعف والاحتراب الداخلي أي من ضرورة تجاوز هذه الحالة والغائها .

نقول ، ينسج رأي براثر حكاية الامبراطور مينيليك الثاني بطريقة هي إلى حكاية أسطورة التأسيس أقرب ولكن لاثيوبيا المعاصرة . غير أن شرعية أسطورة التأسيس المعاصرة مستمدة في الواقع من أسطورة التأسيس الاولى . يستوي في ذلك المينيليكيان . كلاهما يؤسس لاثيوبيا كلها . كلاهما يؤسس ويبعث من الموت الذي هو الفوضى والتمزق والسلبية السياسية وبالتالي التاريخية . وكلاهما يؤسس للحظة بدء هي ، من حيث الدور ، اشبه بالولادة وبالبعث من الموت . تبدأ قصة التكوين التلمودية من حالة الاختلاط والعتمة ، التي هي في الوقت نفسه بدء الانتظام والخلق من حيث هو نقيض الاختلاط والفوضى . وتبدأ قصة مينيليك

الثاني بخلق يلغي الفوضى التي تبرر الحاجة إلى مينيليك في الوقت نفسه . فاثيوبيا العظيمة لم تعد كذلك ، صارت ممزقة الى ممالك ودول متحاربة ، وهي حالة تشبه حالة الموت التي تبرر البعث واعادة التأسيس . اهو صدفة إذن ان يسعى الامبراطوران الامهرا ، ثيودوروس و مينيليك ، إلى تقمص شخصيات المؤسسين الكبيرين لاثيوبيا ، في حين ان الامبراطور التيغري يوحنا لم يتردد عن التحالف مع البريطانيين الذين ناصبوا ثيودوروس العداء وغذوا خصومه بالسلاح والمال ؟! .

لايشكل الفالاشا استثناء عن القاعدة الاثيوبية العامة إن لم يكونوا ، بوضعهم وبالمكانة التي يحتلونها ، كقوم طرفي ، في جسم اثيوبيا الفسيفسائي ، هم الذين يمثلون هذه القاعدة ويسهمون بذلك بفك طلاسمها وبكشف ما استغلق من أسرارها .

هوامش الفصل الثالث

(١) بهذا الصدد ، لايسعنا هنا سوى الاشارة إلى أن الرواية التي ينقلها أوليندورف ، وغيره ، والمتعلقة في أن الألواح الأصلية للشريعة اليهودية « مسروقة » وموجودة في الحبشة ، ليست دقيقة كما يجب . فمن الواضح ان مدلول الكلمات هنا يذهب أبعد بكثير من مضمون الاسطورة أو وظيفتها التأسيسية ، فالعهد ليس مسروقا بحسب السياق الذي تندرج فيه الحكاية ، ولوجود الالواح في أثيوبيا مهمة سياسية لاشك في ضرورتها في ظروف التاريخ الاثيوبي الذي هو ، بحسب ما بينا في أكثر من موضع من مواضع البحث ، تاريخ العزلة الطويلة وما نجم عنها من بنى ثقافية تنحو ، بداهة ، إلى ترجيح عقيدة الاختيار الالهي ، كما هو الحال لدى غيرهم من الشعوب التي انتجت هي الاخرى بدورها ، وفي ظل ظروف تاريخية مشابهة ، عقيدة الاختيار الإلهي و/أو الطبيعي . أنظر : إدوار أوليندورف ، الاثيوبيون ـ تقديم للبلد والشعب . (١٩٦٠) . لندن . منشورات جامعة اوكسفورد . ص ١١٠ .

(٢) « تشمل القدس المركز الذي تدور حوله بطبيعة الحال تطلعات الفالاشا جميعها ، بيد أن ماهو خاص لديهم هو أن « المسيح » لايلعب فيها (= القدس) أي دور . فهم يعتقدون أن شخصا ينبغي أن يأتي لكي ينشر العدالة في الأرض » . جوزيف هاليفي ، جولة... مرجع سبق ذكره . ص ٢٢ .

(٣) جيمس بروس ، رحلات... مرجع سبق ذكره . المجلد الأول . ص ٣٩٨ – ٣٩٩ .

(٤) جيمس بروس ، المرجع السابق نفسه . ص ٣٩٦ .

(٥) « وهكذا فهم (= الفالاشا) يتفقون كلية مع الاحباش في قصة ملكة سبأ التي كانت ، كما يقولون ، يهودية » . جيمس بروس ، نفسه... ص ٣٩٦ – ٣٩٧ .

(٦) جيمس بروس ، نفسه... ص ٣٨٩ وكذلك لدى غيره .

(٧) يروي صموئيل غوبات (يوميات إقامة ، مرجع سبق ذكره) ان امرأة من « الفالاشا » ينظر إليها الناس على أنها ملكة السحرة أو البودا » (ص ٣٢١) أخبرته ، في معرض مسعاه للتعرف على عقائد الفالاشا ، أن « مينيليك ، ابن سليمان ، كان يشبه أباه لدرجة ان الناس في القدس ظنوا انه سليمان نفسه »(ص ٣٢٢) .

(٨) انجيل متى ، ١٢ :٤٢ .

وفي الواقع ، لايمكن للاشارات العديدة التي يحتوي عليها العهد القديم من الكتاب المقدس (وقد اعتمدنا الطبعة العربية الصادرة عن جمعية الكتاب المقدس ببيروت) ، بخصوص اثيوبيا ان تعطي ، على وضوحها ، تعريفا دقيقا للاراضي المقصودة .فهي تربط بين النوبة والنيل واثيوبيا ربطا عاما . فاثيوبيا (كوش) تقع إلى الجنوب من مصر ، غير انها تقع أحيانا إلى الجنوب من النوبة . وهي مرتبطة بنهر النيل ، ويمتاز سكانها بلون بشرتهم الداكن . غير ان جنوب مصر أو النوبة هي كذلك أراض غنية بالذهب والعاج وخشب الابنوس أو الخشب الاسود .

في أشعيا ، على سبيل المثال ، يبدي الله استعداده لمنح اليهود الاراضي الغنية الشاسعة (من ضمنها مصر ، اثيوبيا وبلاد سبأ) كفدية عن إسرائيل « لأني أنا الرب إلهك قدوس إسرائيل وقد جعلت مصر فدية عنك وكوش وسبأ بدلا منك »(أشعيا ، ٤٣ :٣) .

« هكذا قال الرب سعي مصر وتجارة كوش وأهل سبأ ذوو القامات يعبرون إليك ويكونون لك . يسيرون وراءك ويعبرون بالقيود ويخرّون لك ويتضرعون إليك قائلين إن الله فيك وليس آخر ليس إله غيره » (أشعيا ، ٤٥ :١٤) .

وبخصوص قصة ملكة سبأ ، فالاشارات التوراتية لاتخلو ، في الواقع ، من إيحاءات تتعلق باللون وبحكم القيمة الذي تتضمنه هذه الاشارات من اللون الداكن لبشرة الشابة الاثيوبية بلقيس . فعلى الرغم من ان هذه الاخيرة هي سوداء لكنها جميلة (نشيد الانشاد ، ١ :٤) ، ولذلك تلح على بنات اورشليم : (« لاتلتفتن إلى كوني سوداء قد لوحتني الشمس... » نشيد الانشاد ، ١ :٥) . أما حبيب العاشقة السوداء ، سليمان ، فيمتاز بصفات جمالية تتركز عمليا في لون بشرته . فعلى سؤال « مافضل حبيبك على الأحباء ... » (نشيد الانشاد ، ٥ :٩) تجيب العاشقة « الاثيوبية » : « حبيبي أبيض واشقر علم على ربوة » (نشيد الانشاد ، ٥ :١٠) « وجسمه عاج » (نشيد الانشاد ، ٥ :١٤) .

يخصص الفصل التاسع من سفر أخبار الأيام الثاني قسما كبيرا لقصة بلقيس . « وسمعت ملكة سبأ بخبر سليمان فقدمت لتختبر سليمان باحاجي في أورشليم في موكب عظيم جدا ومعها جمال موقرة أطيابا وذهبا كثيرا وحجارة كريمة » (٩ :١) . بعد ان اختبرته وفسر لها « جميع كلامها لم يخف على سليمان شيء لم يفسره لها » (٩ :٢) ، وبعد أن «رأت حكمة سليمان والبيت الذي بناه » (٩ :٣) ، وطعامه ومسكن عبيده ومعبده « فلم يبق فيها روح بعد » ، أي وقعت في الغرام ، « واعطت الملك مئة وعشرين قنطار ذهب وأطيابا كثيرة جدا وحجارة كريمة » (٩ :٩) ليس لها نظير ، وأعطاها ، بدوره في المقابل . « كل بغيتها التي سألتها... فانصرفت وذهبت إلى أرضها هي وعبيدها »(٩ :١٢) .

(٩) د . محمد بيومي مهران ، دراسات تاريخية من القرآن الكريم . ج١ : في بلاد العرب . (ط٢ . ١٩٨٨) بيروت . دار النهضة العربية . انظر ، على سبيل المثال ، ص ١٥٤-١٥٥ وكذلك من ص ٣٥٥-٤٠٩ .

(١٠) جيمس بروس ، سبق ذكره . المجلد ٢ ، ص ٣٨٩-٣٩٠ .

(١١) دونالد ليفين . اثيوبيا الكبرى : تطور مجتمع متعدد الاجناس . ١٩٧٤ . لندن وشيكاغو . منشورات جامعة شيكاغو . ص ٣٢ وكذلك ص ٦٧ وغيرهما .

(١٢) نذكر هنا على سبيل المثال ما أورده صموئيل غوبات (مرجع سبق ذكره . ص ٣٢٣) بهذا الخصوص : تواريخ الفالاشا المتعلقة بالماضي هي نفسها التي لدى المسيحيين الاحباش ، بيد أنها اكتست فقط بملامح يهودية » .
بيد أن الاثيوبيين يشتركون ، بالاضافة إلى أسطورة التأسيس وبرجعة ثيودور المخلص والتطير ، في العديد من الامور ، نذكر منها على سبيل المثال : الختان ، تقديس يوم السبت . وثمة كثير من الحيوانات التي تعتبر غير طاهرة أو نجسة مثل الأوز ، الأرنب البري ، والخنزير البري ، وغيرها من الحيوانات . في حين ان ملابس الاثيوبيين جميعهم هي من الثوب الأبيض الفضفاض الطويل . انظر بلاودين ، لدى هوتين ، سبق ذكره . ص ١٤١ . وكذلك ليفين ، سبق ذكره . ص ٤٦ وص ٩٤ وص ٥٣ وغيرها .

(١٣) يذكر المبشر غوبات ان النصارى في اثيوبيا لديهم « مسيح مخلص » وقصته موجودة في كتاب اسمه فكرة ياسوس (حب المسيح) . ويحتوي على قصة رجعة ثيودور الذي « سيصعد إلى عرش اليونان ، ويُلحق الجميع إلى مملكته الواسعة . ويصبح الناس كلهم في زمنه نصارى » . صموئيل غوبات . سبق ذكره . ص ٢٦١ .
وثيودور هو ، بحسب وولف ليسلاو (عقائد وعادات... مرجع سبق ذكره . ص ٥٨) من سلالة داوود ، والد سليمان . تعم الارض ، قبل ظهوره ، حالة عامة من الفوضى الكاملة : حروب بين البلدان جميعها ، يحدث أن تدخل الممالك الموجودة في الجهة الأخرى من البحر في اقتتال فيما بينها . يظهر ثيودور بعد ذلك ، يحكم في القدس لمدة أربعين سنة ثم أربعين سنة أخرى في اثيوبيا . أكثر من ذلك ، عند مجيئه ، يظهر من بلاد السود نبي . ثم يعم السلام من طرف الارض إلى طرفها الاخر .
وبخصوص الفالاشا ، نورد فيما يلي ما ذكره المبشر البروتستانتي غوبات (ص ٢٦١) عن حوار جرى بينه وبين أحد الكهنة الفالاشا . فعندما يقول غوبات ان هناك مسيحا وسيعود ، يوافقه الكاهن على الفكرة ، لكنه يعترض قائلاً : نعتقد أن اسمه هو ثيودور » .
من الواضح هنا ان القضية تتعدى الخلاف على التسمية بين المبشر البروتستانتي الاوروبي والكاهن الفالاشا الاثيوبي . فلئن كان الذي سيرجع هو المسيح ، كما يصر غوبات ، فهذا يتعدى بالتأكيد واقعة التسمية من حيث هي كذلك . فكما لا يستطيع الاول ان يوافق على ان المخلص اسمه ثيودور ، وإلا أصيب إيمانه بعطب أساسي ، فأن الفالاشا يفقد ، هو بدوره كذلك ، « هويته » ان صار ثيودور هو المسيح .
يضيف ليسلاو بهذا الخصوص انه عندما حكم الامبراطور ثيودوروس اثيوبيا (١٨٥٥-١٨٦٦) ، اعتقد الفالاشا انه هو المخلص المنتظر ، فتوجهوا نحو القدس ، ومات منهم عدد كبير في الطريق (ليسلاو . ص٥٩) .

(١٤) جيمس بروس ، نفسه . المجلد ٢ . ص ٣٨٩ .

(١٥) أرنولد دابادي ، مرجع سبق ذكره . المجلد الأول . ص ١١٨ .

(١٦) صموئيل غوبات ، سبق ذكره . ص ٣٢٢ .

(١٧) المجلة الفصلية اليهودية ، مرجع سبق ذكره . ص ١٦٤ .

(١٨) صموئيل غوبات ، نفسه ، ص ٢٦٠ .

(١٩) بلاودين ، عن هوتين ، سبق ذكره . ص ١٣٤ .

(٢٠) نقدم فيما يلي مثالا اقتبسناه من ثيوفيل لوفيفر (مرجع سبق ذكره . الصفحتان ١٤ و ١٥ من المقدمة) الذي زار اثيوبيا في اربعينات القرن الماضي . في معرض حديثه عن قبائل الغالا ، الذين تنطبق عليهم برأيه صفات

المتوحش الرائجة آنذاك في اوروبا ، يؤكد لوفيفر أمرين . أولهما هو ان الغالا ، الذين يؤمنون بالقداسة أو بالكائن الاعلى الذين يسبغون عليه الصفات جميعها التي يسبغها المسيحيون على الاله ، يؤمنون كذلك بالجان التي تقطن ، كما ينقل لنا . «طورا في قلب حجر وطورا آخر في شجرة» ، وان الغالا يولون لهؤلاء الجان أهمية وعناية ، وفي الحقيقة خشية ورهبة تفوق خشيتهم من الكائن الاعلى المقدس . ففي حين خلق الله الانسان وسيحاسبه بعد الموت ، فان الجان هي التي تدبر أمور الحياة اليومية للناس وتسيرها .

لاتكشف الطريقة التي يتحدث بها لوفيفر عن الغالا عن معارفه التي هي في الواقع معارف عصره وأفكاره وأساطيره عن التقدم والحضارة مقابل الحالة الطبيعية وركودها وعدم اهليتها للحركة ، بل وكذلك عن عجزه عن فهم الظاهرة رغم مسعاه الجاد لوصفها . فالغالا ، تختلط لديهم الممارسات الدينية بالممارسات الوثنية . ولدى ممارستهم السحر ، يقومون بالتضحية (بذبح دجاجة مثلا) . تعليل الغالا لذلك مرتبط ، كما يذكر لوفيفر ، بالتقليد التالي : هبط الكتاب المقدس في الماضي من السماء . وكان الناس يقرؤون فيه المستقبل . وقد اكلت نعجة بعد فترة الكتاب هذا الذي تحول بدوره إلى مادة شحمية . ولهذا السبب بالذات ، يقول لوفيفر ، يصار اللجوء إلى الشحم .

(٢١) كتبة الرقى أو الدفترار هم غالبا اكثر تعلما من الكهنة واكثر احتراما وسلطة منهم (بلاودين ، عن هوتين ، نفسه . ص ١٦٠) . بل ان بعض الطلاسم او النصوص المخصصة للسحر المسماة بلفافة الصدق (لفافا صدق) تبدأ بمقدمة تقول ان النص كتبه الله قبل خلق الجنة والارض ، وتلخص قصة الخلق . (روجر . و . كاولي ، التفسير الاثيوبي للتوراة (١٩٨٨ . كيمبردج . منشورات جامعة كيمبردج . ص ١٤٢) .

(٢٢) من الواضح ان تحليلنا لا ينطبق على اثيوبيا فقط . فليس اللجوء إلى السحر مصدره ان الناس يعانون من القلق في بعض المواقف او الأوضاع ، وربما كان الامر هو العكس من ذلك تماما . فلأن الفالاشا يؤمنون بالسحر ويلجؤون إليه ، فان هذه الاوضاع هي التي تولد القلق . وفي الواقع ، فإن المعتقدات ، سحرية كانت أم دينية ، تنسجم مع رغبة الناس في السيطرة على الحيز أو المكان والتحكم به . يذهب كلود لفي - شتراوس (الطوطمية اليوم - ١٩٦٢ ، باريس . ص ٨٧) إلى القول ان « كل طقس ينحو باتجاه السحر ، وكل سحر ينحو باتجاه التخصص الفردي او الاسري » .

ثمة إجماع قوامه ان الاثيوبيين ينظرون إلى الفالاشا ، جميعهم ، على انهم سحرة . (غوبات . نفسه . ص١١٢) ولذلك فالفالاشا قوم مهابون و « يعيشون بشكل أفضل من الاثيوبيين الاخرين » (لودولفوس ، عن هوتين ، سبق ذكره . ص ٣٦) . ومن الظاهر ان الاشتغال بالحديد والقدرة على التحكم به وقولبته وصنعه تلعب دورا مركزيا في هذا الاعتقاد بسحرية الذي يقوم به . فالاثيوبيون ينظرون النظرة ذاتها إلى جميع الاقوام والجماعات التي تمارس الحدادة ، كمثل كثير من المسلمين وعدد قليل من النصارى (غوبات . نفسه ص ٢٤٧) . بل إن مهارة الفالاشا (وغيرهم) في الصناعة يعزوها الاثيوبيون ، كما يقول لودولفوس ، « إلى مهارتهم في السحر ، وليس إلى الصناعة » (المرجع السابق نفسه) .

(٢٣) لوفيفر ، سبق ذكره . ص ١٦ (من المقدمة) .

(٢٤) جاك ميرسييه . لفائف سحرية اثيوبية . (١٩٧٩) . باريس . منشورات سوي . ص ٢٢ .

(٢٥) هوتين ، نفسه . ص ١٦٠ .

(٢٦) الاب جيرونيمو لوبو . مرجع سبق ذكره . ص ١٢٥ .

(٢٧) جاك ميرسييه . المرجع السابق ذكره . ص ١٦ .

(٢٨) صموئيل غوبات . نفسه . ص ٢٥٥ .

(٢٩) قد تفسر « صلاة شبكة سليمان » ماهو منتشر في اثيوبيا كلها من نظرة خاصة للمياه والاسماك . فكثير من الاثيوبيين لايأكلون السمك قط ، ولا يقربون منابع المياه من حيث ان الجان يستخدمون أعماق البحار والانهار كمأوى لهم . انظر : هوتين ، نفسه . ص ١٦٦ . وكذلك . ليفنغ ، نفسه . ص ٥٢ .

(٣٠) جاك غاليه ، الجغرافيا السياسية لاثيوبيا . ثقل الدولة (١٩٨٩) باريس . منشورات إيكونوميكا . ص ١١ وكذلك الجدول ص ٤٧ .

(٣١) «باستثناء عدد قليل من المجموعات من العرق الزنجي ، يتشكل مجموع السكان من عناصر سامية وكوشية . تتداخل او تتصارع بحسب الظروف والاوقات» .

جي لانكان ، حضارات البحر الاحمر غير المعروفة (١٩٧٧) . جنيف . منشورات فاموت . ص ٣٧ .

(٣٢) وولف ليسلاو ، خمسون سنة من ... مرجع سبق ذكره . ص ١٩ (من المقدمة) .

وبحسب ارنولد دابادي ، الذي زار اثيوبيا في أواخر العقد الثالث من القرن الماضي (١٨٣٧) ، فإن غوفات منطقة وادلا كانوا في طريقهم إلى فقدان لغتهم ، فهم لم يحافظوا من « اللغة القديمة سوى على الأغاني الرسمية » .

أنظر : أرنولد دابادي ، اثنتا عشرة سنة... مرجع سبق ذكره . المجلد الاول . ص ٩٦ .

(٣٣) راي براثر ، ملك ملوك اثيوبيا... مرجع سبق ذكره . من ص ٣ إلى ص ٩ .

(٣٤) جيرونيمو لوبو . رحلة تاريخية . مرجع سبق ذكره . ص ٦٦ .

(٣٥) لوبو ، نفسه . ص ٦٧ .

(٣٦) جان غاليه . الجغرافيا السياسية مرجع سبق ذكره . ص ١١ .

(٣٧) جاك بيرو . اثيوبيا . مأساة... مرجع سبق ذكره . ص٨٢ .

وبهذا الخصوص ، تقدم لنا كتابة الطبيب الفرنسي شارل ـ جاك بونسيه ، الذي زار اثيوبيا في السنوات الثلاث الاخيرة من القرن السابع عشر شهادة ثمينة بشأن الممالك والملوك الاثيوبيين . « الذين يخضعون للامبراطور » وكذلك بشأن بنية السلطة في اثيوبيا . انظر : شارل ـ جاك بونسيه ، رحلة إلى اثيوبيا حققت في السنوات ١٦٩٨ ، ١٦٩٩ و ١٧٠٠ . (١٧٠٩) لندن . منشورات لويز .

(٣٨) ميسلين ولدا ميريام ، مقدمة لجغرافية اثيوبيا . (١٩٧٢) أديس أبابا . ص ٢٣ .

(٣٩) شارل ـ جاك بونسيه ، سبق ذكره . ص ١٩ - ٢٢ وكذلك ٤٩ - ٥٢ .

(٤٠) من أصل ١٢٩ وزيرا بين سنتي ١٩٤٤ و ١٩٦٦ ، ٦٦٪ منهم كانوا من الامهرا ، و ٨,٥٪ من الشيوا . في حين ان اللغة الامهرية هي اللغة الرسمية للدولة الاثيوبية ، والمسيحية هي دينها الرسمي .

انظر رونيه لوفورت ، اثيوبيا : الثورة الهرطوقية . (١٩٨١) باريس . منشورات ماسبيرو . ص ٥٥ و ٥٦ ، وغيرهما .

(٤١ و (٤٢) لوفورت ، نفسه . ص ٥٦ .

(٤٣) بخصوص ثيودور الثاني . انظر :

ولدا ماريام ، وقائع ثيودور الثاني . سبق ذكره .

راي براثر . ملك اثيوبيا... سبق ذكره .

جاك بيرو . اثيوبيا . مأساة... سبق ذكر من ص ٢٧٩ إلى ٢٩٠ .

(٤٤) راي براثر . نفسه . ص ٤ .

الفصل الرابع

الفالاشا: الهوية والاقتلاع

خطاطة تاريخية

على قارئ الرواية التي تقدم على أنها هي التاريخ الخاص بالفالاشا أن يغالب شعورا ليس من السهل مغالبته . فهو يلتقي صورة لاتستوي تفاصيلها سوى مع صورة تخطيطية رُسمت ملامحها بحيث تصب في نموذج أو نمط حددت تخومه سلفا فلا تحيد عنه ولا يمكن لها ان تتحاشاه . ويفاقم من هذا الشعور غير السار حين يكتشف القارئ في صورة الفالاشا المروجة ان الالوان التي يراد لها ان تحمل صفة الدلالات التاريخية القاطعة تتطابق تطابقَ تناغم مع صورة البدائي التي نلتقيها ، منذ اكتشاف العالم الجديد ، في كل مرة يجري الحديث عن سكان « يكتشفون » في المناطق « المكتشفة » حديثا . يحضرني وأنا أكتب هذه السطور كتاب لويس رابوبورت بخصوص الفالاشا . ففي هذا الكتاب الذي يراد منه ان يكون مرافعة لصالح الفالاشا أي لصالح الاعتراف بهم كيهود من قبل السلطات الاسرائيلية ، يتحول الفالاشا إلى هدف تاريخي للاضطهاد ، وهذا على الرغم من انهم ، بحسب الرواية إياها ، الاكثر تحضرا من بين الاثيوبيين ، جميع الاثيوبيين ، من كونهم القوم الذين أدخلوا إلى اثيوبيا صناعة الحديد فثوروا بذلك ، إلى جانب السلاح الحربي ، الزراعة والحياة المنزلية[١] . أما الدلالات « التاريخية » التي يملأ رابوبورت كتابه بها ، فاقتطعت على الغالب من سياقها ورصفت من غير مهارة

وبعجالة يتطلبها العمل الصحافي والسياسي ، إن لم نقل الايديولوجي كذلك ، بحيث تترك انطباعا بأنها صورة التاريخ وإن لم تكن هي التاريخ ذاته .

بيد أن تاريخ اثيوبيا يتحول هو بدوره أولا إلى خطاطة « تاريخية » هي إلى الفظاظة أقرب . فلكي يغدو الفالاشا قوما مضطهدا ، لا مندوحة من إجراء سلسلة من التحويلات والالتواءات « التاريخية » . يتحول الاثيوبيون إلى أشرار جاحدين ، ويغدو الفالاشا حالة خاصة في زمان هذا البلد ، بينما تتحول اثيوبيا إلى لوحة باهتة إن لم تكن ساذجة ومأساوية في التاريخ البشري كله . نقول ، يختصر الزمان التاريخي ويختزل إلى أحداث تطفو على سطح التاريخ الواقعي فتحجبه إن لم تكن تلغيه .

« أدت الحروب التي خاضها الملوك المسيحيون ضدهم (= ضد الفالاشا) خلال قرون طويلة إلى خضوعهم النهائي في القرن السابع عشر وإلى تبعثرهم »[٢] .

لايختصر آيسكولي ، كاتب هذا النص ، تاريخ الفالاشا فحسب ، بل تاريخ أثيوبيا كله ويقلصه إلى علاقة مثنوية . مانوية تخطيطية بسيطة . وتغدو العمليات الاجتماعية التي رافقت التكون التاريخي لاثيوبيا عبارة عن حرب دينية مستمرة قام بها المسيحيون ضد اليهود بهدف استضعافهم وبعثرتهم والسيطرة عليهم . ويستحيل تاريخ أثيوبيا كله إلى علاقة ثابتة من الاضطهاد المثنوي بين مضطهد وضحية ، أشرار وضحايا .

غير ان الوجه الآخر « للوحة التاريخية » هذه هو الوجه الايديولوجي الذي يقوم بوظيفة التعميم الضرورية والتي ستحقق عملية ادماج للصورة التي قدمت على انها تاريخ الفالاشا في الرواية التخطيطية العامة التي تقدم منذ كتاب هرتزل « دولة اليهود » على أنه تاريخ اليهود العام . وبهذا لايصبح الدين هو نقطة الالتقاء بين الفالاشا واليهود ، بل الظرف التاريخي الذي خضعوا له وهو شرط الاضطهاد والمعاناة بسبب الدين . كما لايصبح الفالاشا نتاجا للتاريخ ، بل استثناء له واستعصاء هو إلى الفرادة المستحيلة أقرب ، ويدخل الفالاشا بذلك الصورة الصهيونية للتاريخ الانساني كله : لا ساميون ضد الساميين اليهود .

صورة ساذجة ، في الواقع ، هي الصورة التي يرسمون بها الفالاشا ويقدمونهم من خلالها وعبرها كما لو كانوا خارج التاريخ او يشكلون استثناء لايخضع لقاعدة ولا تنطبق عليه شروط الاجتماع البشري ومألوفه ، صورة نمطية هي الصورة المرسومة للفالاشا كذلك ، من حيث نلتقي فيها صورة «البدائي» كما لونت أوروبا ملامحها وحددت تخومها منذ اكتشفت في نفسها قوتها ورسالتها «التبشيرية» الكونية . وهي صورة مسطحة ، ومملة لمن تعود مثلنا على مصادفتها لدى الصحفيين والكتاب والمعلقين ناهيك عن السياسيين واشباههم .

ظاهرة مثيرة للاهتمام هي ظاهرة الفالاشا ، إذ كيف يمكن تفسير بقائهم واستمرارهم ، كقوم يصرح أفراده بانتمائهم إلى الدين اليهودي ، داخل الهضبة المرتفعة التي هي اثيوبيا ، بالمعنى الحرفي للكلمة ، أي في وسط الامهرا والتيغري النصارى ، من جهة ، والذين تنازعوا عبر التاريخ ، ومازالوا يتنازعون اليوم ، السلطة السياسية المركزية وكذلك الزعم بشرعيتها أي بأسطورة التأسيس ، من جهة أخرى ؟ نقول مثيرة للاهتمام ليس من حيث الاهمية العلمية والمعرفية الكبيرة التي يوفرها البحث في امرهم ودراستهم ، فحسب ، بل وإلى جانب ذلك وربما قبله ، من حيث علاقة مثل هذا البحث بتاريخ تكون اثيوبيا وأقوامها العديدة ، من جهة ، بالإضافة لما لهذا التاريخ من علاقة بالتاريخ المعاصر للمنطقة العربية ككل بما في ذلك تاريخ الزحوف الغربية والتوسع الغربي ، والصهيونية كواحدة من هذه الحملات ، من جهة ثانية ، وهذا إلى جانب الخصوصية الصارخة التي يكشف عنها مثل هذا التاريخ ، من جهة ثالثة .

سنحاول هنا أن نجيب على سؤالين اثنين ، أولهما يتعلق بالتساؤل حول الكيفية التي عاش بها الفالاشا تاريخهم الخاص داخل التاريخ العام لأقوام الهضبة الاثيوبية ، في حين يتعلق السؤال الثاني بخصوص الكيفية التي عاش بها الفالاشا هذا التاريخ نفسه ، ولكن في وعيهم ، أي صورة التاريخ ومرآته في ذاكرتهم الجماعية وما تناقلوه بخصوص الماضي عبر الاجيال المتعاقبة .

ثمة عنصران لايمكن في نظرنا تحليل أمر الفالاشا من غيرهما ومن غير وضعهما في الحسبان ، أولهما يتعلق بالبنية «الاثنية» أو بالتركيبة السكانية للفالاشا ، في حين يتعلق ثانيهما بدورهم الخاص أو بمكانتهم الخاصة التي يحتلونها داخل التاريخ العام للهضبة الاثيوبية التي يشكلون جزءا من موزاييك أقوامها وشعوبها التي يشاركونها الأرض والهواء والذاكرة .

لايشكل الفالاشا جماعة بشرية متماسكة اجتماعيا أو منسجمة وموحدة عرقيا ، وأغلب الظن أن أصولهم ترجع إلى عدد من «العروق» وليس إلى عرق واحد بعينه[٣] ، فالفروق في لون البشرة أو تقاطيع الجسم هو كبير لدى أفراد الفالاشا لدرجة تدفع أولئك الباحثين من بين الذين يولون عناية كبيرة بأمر العروق إلى التعبير إما عن دهشتهم لهذا الفرق الواضح ، وإما إلى السكوت الكامل ليس عن وجود الفروق فحسب بل وعن الاصل العرقي للفالاشا ككل ماداموا لايستطيعون أن يجدوا فيها ما يلبي ضالتهم التي عنها يبحثون .

في أطروحة للدكتوراة نوقشت في جامعة برلين الحرة في العام ١٩٧٢ عن البنية الاجتماعية ـ الاقتصادية للفالاشا ، يلاحظ مؤلفها كريمبل وجود تشابه كبير بين الفالاشا والامهرا من حيث التنوع الاثني والاجتماعي الذي يعبر عن نفسه بشكل جلي لدى الطرفين . وهو استنتاج يدفع به إلى تأكيده بصيغة نفي الوحدة والانسجام المفترض : «لايشكل الفالاشا جماعة منسجمة ، لكنهم يكونون ، مثلهم في ذلك مثل الامهرا ، مجموعات مختلفة من السكان»[٤] .

غياب الاستقرار السياسي

بيد أن المعلم الاول الذي لايمكن النظر إلى أمر الفالاشا من دونه هو من غير شك التاريخ الأثيوبي نفسه أو بالاحرى السياق العام لتكون الوحدة الاثيوبية ولعملية الدمج الكبرى لشعوبها وأقوامها المتنوعة في إطار ما أسميناه بالأثوبة . وليس مجالنا هنا تحليل تاريخ تكون الدولة والسلطة المركزية في اثيوبيا ، غير

أننا يمكن ان نكتفي بالقول ان المتتبع لعملية الدمج الكبرى والتكون التاريخي لوحدتها يلاحظ بوضوح كبير ان الاثوبة قد تم الوصول إليها عبر سلسلة غير متقطعة من الصراعات بين مجموعات الاقوام والقبائل المتجاورة ذات السيادة المحلية ، وان الصراع على النفوذ بين هذه الاقوام قد استمر قرونا عديدة بحيث ان كل قوم أو تحالف أقوام كان يؤسس ملكه الخاص أو « دولته » الخاصة على المنطقة التي يقطنها ، ويعمل على ان ينتزع من الأقوام التي تجاوره الاعتراف بسلطته والدخول غالبا معها في حلف سياسي مشترك بحيث تتراكم القوى وتتعزز الهيبة والمنعة وبالتالي ضمان الاستقلال وعلى الارجح التوسع وفرض السلطة على الجوار الابعد .

ماهو ملفت للنظر في سياق التكون التاريخي لاثيوبيا هو ، في الواقع ، هذا الغياب الصارخ للاستقرار السياسي . والنصوص التي قرأتها على شكل سير أو شهادات حية كتبت من أثيوبيا نفسها منذ القرن السابع عشر مليئة بقصص التمردات والصراعات بين الملك « المركزي » وملوك « الاطراف » الذين يطمحون إلى الاستيلاء على المركز ويزعمون شرعيتهم وجدارتهم به . يتحدث لوبو ، بونسيه ، غوبات ، هاليفي وناحوم جميعهم عن « ثورات » ضد الامبراطور حين كانوا في اثيوبيا . وفي القرن التاسع عشر ، كانت اثيوبيا « ممزقة » إلى ثلاث « ممالك » متصارعة ومتحاربة فيما بينها . حتى بعد توحيد اثيوبيا في أواخر القرن الماضي وتتويج الامبراطور مينيليك الثاني مؤسس العاصمة الجديدة أديس أبابا ، تفيدنا كتابات الرحالة عن « ثورة » في غوجام وكذلك في بلاد التيغري ، معقل « الثورة » الدائم ضد السلطة المركزية[٥] .

وأغلب الظن أن مانقوله بهذا الشأن لا ينطبق على العصور الحديثة فحسب . فكل مايتعلق بالتاريخ الاثيوبي لا يعطي سوى فكرة واحدة بخصوص ضعف السلطة المركزية أو هشاشة نمط هيمنتها ، من جهة ، وما يستتبع عنها من انشقاق « الاقاليم » وتمردها المستمر أو حروبها مع « الممالك » المجاورة ، وفي الحقيقة عن وجود أكثر من مركز أو من سلطة مركزية واحدة على امتداد تاريخ الهضبة ،

من جهة أخرى . وما ورد في السيرة النبوية لابن هشام (أو لدى غيره من كتاب السيرة والمؤرخين مثل ابن اسحاق والطبري وغيرهما » على لسان المهاجرين المسلمين الاوائل إلى أرض الحبشة عن تكرار صراع النجاشي مع خصومه الذين يشككون بشرعيته وينازعونه السلطة يوحي بالأمر نفسه[٦] .

هذه الوحدة المنقسمة أبدا هي في الواقع المعلم الأول الذي يميز التاريخ الاثيوبي ويطبع ببصماته ذاكرة الناس وانتماءهم . نقول ، ثمة خصوصية اثيوبية تشرح ما أسميناه بالأثوبة . وهي خصوصية تتعدى بالتأكيد أسطورة (أو أساطير) التأسيس التي تملأ الذاكرة الحية لشعوبها وتهيمن على وعيها وعلاقاتها في الوقت الذي تشرح انتماءها إلى هذا البلد وتاريخه . نقول ، في إطار هذا النمط من الوحدة السياسية التي ترسخت عبر التاريخ عاشت الاقوام الاثيوبية تاريخها المشترك وكونت من خلاله وبصدده ذاكرتها ووعيها .

يثير النموذج السياسي الاثيوبي شهية البحث بما يتكشف عنه من خصوصية وبما يقترحه من جهد نظري قد يكون تأصيليا بمعنى ما . ومن الجلي أن الاشكاليات التي يثيرها البحث في شأن الفالاشا تتعدى بكثير اشكاليات البحث في هوية قوم بعينه ، داخل هذا الوسط متنوع الاقوام والعقائد . نقول ، من الواضح انه من المستحيل التعرف على الفالاشا خارج إطار هذا النمط من الوحدة الهشة أو المنقسمة أبدا منذ «بدء الزمان» .

بيد أن الصورة لاتستقيم من غير ان يضع المرء في اعتباره وجهها الاخر الذي يكملها ويشرحها في الوقت نفسه ، ونقصد بذلك تلك الظاهرة التي سبق وتحدثنا عنها بخصوص ثقافة الحصن المنيع . ومايبدو للوهلة الأولى انه مشكل يستعصي على الشرح والتعليل ناجم على أغلب الظن من عملية انزياح لغوي او مفهومي مصدره خبراتنا وثقافاتنا الخاصة . فمنعة الحصن تستلزم تماسكه الداخلي وانسجام وحداته التي تكونه ويقوم بناؤه عليها . ومن الواضح لمن يقرأ التاريخ الاثيوبي من داخله أن الناس في هذا البلد توصلوا عبر العصور المديدة إلى اكتشاف أسلوبهم الخاص في وحدة تحقق شرطي المنعة والمرونة في آن .

في الوجه الآخر لصورة الحصن ، تنتصب صورة الوحدة الهشة وما يترتب عنها من نمط خاص من العلاقات ليس العنف الاقصى بواحد منها . ولئن كانت الصراعات جرت عبر التاريخ بهدف الاستيلاء على السلطة المركزية وعاصمة الامبراطورية أو مفصلها السياسي ، فقد دارت هذه النزاعات في إطار نسيج متماسك من الاخلاق العامة التي رسخت مع الزمن قواعدها أو تقاليدها التي ربما كانت إلى أخلاق الفروسية والشهامة أقرب ، وهي أخلاق تنتفي منها روح الانتقام الدموي والتشفي الرخيص من الخصم المهزوم . بهذا الصدد ، فقد كان أكثر ما أثار دهشة الرحالة/ المكتشفين القادمين من بلاد أوروبا المتعصبة هي هذه الروح التي لايظهر عنف السياسيين فيها وغدرهم المألوف في بلدانهم وفي الكثير من البلدان الاخرى بحيث تنتهي الصراعات السياسية إلى احتفال المهزوم والمنتصر معا بانتصار هذا الأخير أي بالاعتراف بسلطته وبتفوقه وبشرعية مطالبه . بهذا الخصوص نكتفي هنا بالاستشهاد بما كتبه القنصل بلاودين بشأن السلوك الحربي للاثيوبيين وتأكيده على انعدام الوحشية فيه ، فبعد انتهاء المعركة يسود جو كامل ، كما يقول . «من روح الدعابة والضحك ، ويتناول المهزومون طعامهم غالبا مع المنتصرين» . غير أن تخوم هذا النمط المتسامح تتوقف عند تخوم اثيوبيا من حيث أن عنف الاثيوبيين يعبر عن نفسه تجاه «المتوحشين مثل الشانكالا» الذين يواجهون مصيرا واحدا هو القتل(٧) .

بعيدا عن الاساطير وعبق سحرها الذي يبعث على النشوة الأخاذة ، تشرح البنية الاقوامية الفسيفسائية لاثيوبيا ترسخ أخلاق التسامح السياسي في هذا البلد الذي مايزال كما يبدو مستغلقا على الفهم وفي الواقع على إرادة الفهم . كيف يمكن فهم تواجد عشرات الاقوام والشعوب والجماعات التي تتجاور وتتعايش جنبا إلى جنب محتفظة بخصوصيتها العقائدية المذهبية والاثنية في داخل هذه الوحدة الكبرى التي هي اثيوبيا ؟ . من المنطقي ان تكون هذه الظاهرة التي عنها نتحدث أكثر تعقيدا من أن يتم اختزالها إلى الصيغة التبسيطية المانوية التي تكشف عنها كتابة آيسكولي ورابوبورت ونصوص العدد الخاص من مجلة الأزمنة

الحديثة وغيرها والمكونة من نقيضين أحدهما شر وظلم وظلام في حين يقبع الفالاشا من دون غيرهم من عشرات الجماعات في الطرف المقابل الذي هو طرف الضحية والخير! .

نقول ، لاتشرح الصيغة المانوية للمضطهد/ الضحية واقع اثيوبيا بمقدار ماتشرح في الحقيقة وظيفتها الايدولوجية لدى ذلك الذي يلجأ إليها وربما بنية تفكيره ومفاتيح وعيه . فما يتكشف عنه التاريخ الاثيوبي من نمط لتداول السلطة السياسية وتأسيسها يقترح البحث عن فك «طلاسم» «الخصوصية» الاثيوبية (مادام كل مجتمع يمتاز بخصوصية تميزه وتطبع ملامحها على تاريخه) خارج الاطار الذي تقترحه أوروبا (وهو إطار ينسجم مع تاريخها وتجربة شعوبها القائمة على فرض الوحدة والتماسك عن طريق نفي التنوع والتعدد والغائها بواسطة العنف والدم وتصفية الخصم والآخر) .

مرة أخرى نؤكد اننا لسنا هنا في معرض البحث في تحليل البنية السياسية لاثيوبيا إلا بمقدار ما يتعلق بفهم ظاهرة الفالاشا . بيد أن ظاهرة الفالاشا ليست كذلك إلا لكونها أولا ظاهرة اثيوبية أي ظاهرة ناجمة بالأساس عن نمط العلاقات السياسية والاجتماعية والثقافة التي تواكبهما وتعبر عنهما وترسخت جذورها عبر التاريخ . فلئن قامت الوحدة الاثيوبية على الموزاييك الاقوامي فإن ظاهرة وجود «الاقليات» الاقوامية تكتسب معنى آخر هو غير المعنى المتداول أو الشائع بخصوص الاقلية أو الاكثرية المذهبية أو الدينية او الاجتماعية الذي يتبادر إلى الذهن مباشرة لدى سماع الكلمة . وهو معنى يتطلب استشفافه سبره في التاريخ الاثيوبي نفسه .

من المحتمل ان تشرح بنية السلطة السياسية في اثيوبيا ما نذهب إليه بخصوص ظاهرة الفالاشا (وغيرهم من الاقوام) . فهي قامت تاريخيا على تحالفات أقوامية يحتل فيها قوم بعينه قلب التحالف أو مركزه وعصبه الحساس ، في حين تشغل بقية أطراف التحالف أو أقوامه الاخرى أطرافه وما تبقى من دائرته . ولئن كان أحد أفراد القوم المركزي يستأثر بمركز السلطة السياسية ويستحوذ على

العرش والصولجان ، فإن نوعا من التقاسم الوظيفي/ السياسي يعبر عن نفسه على شكل توزيع للمناصب ولمراكز السلطة يتناسب مع مكانة القوم المعني في التحالف ودورهم فيه . وهو توزيع سيترسخ مع الزمن ويتثبت على شكل «احتكار» تخصصي ونظام من الحقوق الوراثية للمناصب الإدارية التي تصبح وقفا على قوم دون غيره من بقية الأقوام . فالمسلمون ، مثلا ، يحتلون تاريخيا مناصب مسؤولي المالية وجباية الضرائب في الممالك التي تتشكل منها امبراطورية ملك الملوك القابع في العاصمة .

بيد أن بنية السلطة السياسية لاتشرح بالتأكيد بنية أثيوبيا نفسها . فلأن اثيوبيا قائمة على التنوع والتعدد فإن بنية سلطتها لايمكن لها ان تكون إلا «هشة» و «ضعيفة» أو في الحقيقة «اثيوبية» أي ناتج بنية المجتمع الاثيوبي وموزاييكه الذي يستحيل عمليا إلغاؤه حتى وإن توفرت الرغبة السياسية والايديولوجية كما هو الحال لدى الجيزويت البرتغاليين في القرنين السادس عشر والسابع عشر الذين أتوا ، كما كنا المحنا في الفصل السابق ، بروح اسبانيا محاكم التفتيش والرغبة في إلغاء كل فرق واقعي أو ممكن .

لاننا لانكتب تاريخا بل نتوسل التاريخ لإيضاح ما نذهب إليه بخصوص الفالاشا في داخل المجتمع الاثيوبي الذي هو ، ككل مجتمع ، سيرورة لاتهدأ حركتها ، فقد تعمدنا إرجاء التعرض لعدد من الوقائع ذات الصلة بما يمكن ان نصطلح على تسميته بالتاريخ الاجتماعي للفالاشا كي يتسنى لنا إدراجها لدى طرح المشكلة التي لا مهرب من طرحها والتي تدور عليها هذه الدراسة اي تلك المتعلقة بهوية الفالاشا أو ، بالأحرى ، بمكانتهم في التاريخ العام لأقوام الهضبة الاثيوبية ، من جهة ، وبوعيهم الخاص المتعلق بهويتهم ، من جهة ثانية ، وبدورهم في هذا التاريخ ، من جهة ثالثة ، وذلك بالاضافة بطبيعة الحال إلى السعي لسبر الآليات الاجتماعية التي عبرت عن نفسها خلال السيرورة التاريخية لتكون «الهوية» الاثيوبية العامة التي أطلقنا عليها اسم الاثوبة .

شعب / طبقة؟

يذهب أبينك في أطروحة للدكتوراه بعنوان «الفالاشا في اثيوبيا واسرائيل» إلى القول ان الفالاشا تتجلى فيهم خصائص الطائفة/ الطبقة (كاست)[٨] . تطرح فكرة أبينك هذه اشكالية الفالاشا من أوسع أبوابها . فما يقرره يندرج عمليا اندراج انسجام في الرأي الشائع بخصوص الاضطهاد الذي يخضع الفالاشا له كجماعة بشرية من دون بقية الجماعات والاقوام الاثيوبية الاخرى ، ان لم نقل انه يعزز الصورة هذه من حيث انه يزرقها بعنصر إضافي هو سلطة العلم والبحث العلمي الجاد والرصين . أما الادلة التي يتوسل آبينك إسناد رأيه بها فتقوم على دور منطقي مغلق أو فاسد قوامه الاضطهاد نفسه : الفالاشا هم قوم مضطهدون بدليل واحد لاغير هو انهم مضطهدون . نقول ، تستند نظريته في أن الفالاشا ينطوون على خصائص الطائفة/ الطبقة على مفهوم الاضطهاد نفسه . فالفالاشا يشكلون ، بحسب قوله ، «الجزء الأدنى من البنيان التراتبي ، (و) طوروا أحكامهم الخاصة بالطعام» بالاضافة إلى أنهم ارتبطوا بمراتبية وراثية معينة او محددة ، تتجلى ، أول ما تتجلى ، على شكل نظام من التوارث الطائفي لمهن محددة مثل الحياكة ، صناعة الفخار والبناء وهذا إلى جانب ان عضوية الجماعة تكتسب ، كما يضيف أبينك ، عن طريق الولادة[٩] .

مايستوقف النظر في مسعى أبينك التصنيفي هذا هو كما قلنا منطقه الخاص الذي هو ، كما نعتقد ، منطق تبسيطي . ففي سياق بحثه عن مستندات او امثلة تساعده على فهم الفالاشا او في الحقيقة تقديمهم بطريقة متماسكة نظريا ، تشابكت الأمور في باصرته ، ووقع في المطب الذي يقع به غالبا جل الذين يدرسون موضوعا يستأثر على تفكيرهم ويشغل وقتهم كله فيألفونه ويحبونه فيتحكم بهم في الوقت الذي يخيل إليهم انهم سيطروا عليه . فمن الواضح ان أبينك مخلص في مسعاه الهادف إلى البرهنة على أن الفالاشا هم أشبه بطائفة المنبوذين الهندية . وتبدو «الدلائل» التي يتوسل بها البرهنة على مايذهب إليه

كما لو كانت قرائن كافية أو متماسكة نظريا وعمليا . نقول تبدو متماسكة لأنها في الواقع لاتملك من التماسك غير المظهر فحسب .

أربع ملاحظات على الأقل يمكن إيرادها بهذا الصدد . تتعلق أولاها بالتعبير نفسه . فحالة الفالاشا ، كما كنا بينا في أكثر من موضع من مواضع الدراسة ، ليست الوحيدة بالتأكيد . واقتصار وصف أبينك بالطائفة/ الطبقة على الفالاشا فحسب يوحي من غير جدال ان الفالاشا هم القوم الاثيوبي الوحيد الذي يعاني من هذا الوضع غير المريح . وقد كنا فصلنا في معرض تحليلنا للنظام السياسي/ الاجتماعي في اثيوبيا ان الفالاشا هم قوم أو إثنية طرفية إلى جانب الكثير من الاقوام التي تشكل جسم أثيوبيا الفسيفسائي في داخل بنية معقدة من العلاقات التي يشكل فيها الأمهرا مركزها أو وسط دائرتها .

ثاني هذه الملاحظات ان الفالاشا ليسوا من حيث الجوهر طائفة لامضطهدة ولا منبوذة . وتجمع الشهادات المختلفة والمتواترة زمنيا على حقيقة أن الفالاشا يحتلون في اثيوبيا مكانة خاصة هي ليست لا النبذ ولا الاضطهاد . فالفلاشا هم محترمون من قبل بقية الاثيوبيين ، وينظر إليهم كمتعلمين . أكثر من ذلك ، للفالاشا هيبة خاصة من حيث ان سطوتهم ، وحمايتهم لأنفسهم بالتالي وإذن ، ليست قائمة على السلاح (وبالمناسبة فهم ليسوا مسلحين وان كانوا يصنعون السلاح من مدى وسيوف وماشابه) بل من سلطتهم المتعالية والناجمة عن قدرتهم الخارقة على التحكم بالارواح أي بسلطان السحر الذي لايفوقه أي سلطان . فمن الواضح أن الفالاشا المعاصرين هم نتاج التاريخ الطويل من العلاقات الداخلية لسكان الهضبة الاثيوبية وما انتهت إليه من بنية عامة أو جامعة حول سلطة الأمهرا كقوم مركزي . غير أن التاريخ الاثيوبي هو قبل ذلك تاريخ نزاع على السلطة السياسية وليس تاريخ مذابح أو تصفية للخصوم المنافسين . وبهذا المعنى ، فإن هذا التاريخ يمكن النظر إليه على أنه تاريخ الظهور التدريجي لنظام التقاسم الثقافي والوظيفي للعمل داخل النظام العام الذي تمكن القوم الامهرا من تشييده خلال العصور المتعاقبة .

ليس مجالنا تحليل السيرورة التاريخية للأثوبة ، يكفينا هنا الاشارة إلى ما يسهم في سبر ظاهرة الفالاشا ويساعدنا على تلمس ملامحها . فمن الواضح أن الوحدة الاثيوبية تحققت ، وإن كانت ناقصة أو هشة ، حول سلطة مركزية هي سلطة أباطرة القوم الأمهرا ، وانها نجمت ، مثلها في ذلك مثل كل الوحدات السياسية التي جرت في العالم غير الأوروبي ، بفضل مجموعة من الصفات التنظيمية والدوافع الاقتصادية والخصائص المعنوية والتعبوية والقوة العددية التي هيأت لمجموعة بشرية دون غيرها من باقي المجموعات ان تصبح نواة الوحدة السياسية ومركز الاستقطاب فيها . وفي اثيوبيا ، كما في غيرها من البلدان وخاصة في أفريقيا ، لم يرافق الوحدة السياسية انصهار اجتماعي بالمعنى المتداول اليوم لدى الحديث عن الدولة/ الامة . هذا يعني أن الجماعات او الاقوام المغلوبة على أمرها كانت تستمر في تنظيم حياتها الخاصة دون تغيير جذري سوى الاعتراف بسلطة المركز . هذا يشرح مثلا طريقة الأمهرا في فرض سلطتها ، فهي تركت «للممالك» المهزومة أو المدمجة بالمركز التخصص في بعض النواحي الاقتصادية واحتكارها . فقد تركت ، على سبيل المثال ، بيد المسلمين شؤون التجارة ، وبيد قبائل عفار استخراج الملح (وهو بالمناسبة مادة مطلوبة جدا في أثيوبيا ومرتفعة الثمن ويتهادونها)[١٠] ، في حين تركت بيد الفالاشا الصناعات الجلدية والفخارية والفضية والحدادة والبناء . وهذا يعني أن نظام الأمهرا في السيطرة تأسس على نوع من الاستقلالية الداخلية تتيح للأقوام المختلفة ان تنظم شؤونها وفق نظمها وأعرافها الخاصة بها وان تجدد بالتالي ثقافاتها التقليدية وان تعززها جراء ذلك ، كما يفسر شبكة العلاقات والتأثير المتبادل بين الاقوام والجماعات البشرية العديدة التي توصلت إلى تأسيس نوع من التعايش (وهو قاعدة التقاسم الثقافي الوظيفي للعمل التي تحدثنا عنها قبل قليل) القائم على شبكة دقيقة وعميقة من الاستقلالية المتبادلة[١١] المعترف بها والتي لاينبغي ، في الوقت نفسه ، تجاوزها أو الاخلال بها .

يشرح ما سبق التجانس الكبير الذي نلاحظه في اثيوبيا بين أقوامها العديدة وهذا على الرغم من تنوع المعتقدات الدينية وتعددها وتعارضها الظاهري . بل ان التماثل المعتقدي بين الفالاشا والامهرا هو ، كما كنا رأينا ، كبير لدرجة مثيرة لشهية البحث والتعليل . ان تدفق عناصر الثقافة العبرية القديمة على الحبشة جرى استقدامها على الأغلب من جنوب الجزيرة العربية[١٢] ، وتم امتصاصها من قبل الناطقين باللغة الجعزية حوالي أكسم وكذلك من قبل الأغاو . ويمكن «النظر إلى الفالاشا وكذلك الكيمانت على انهم ناتج التفاعل الاثني لتلك المرحلة من التخلل السامي الثقافي»[١٣] .

ثقافيا ، يشترك الاثيوبيون في عدد كبير من المعتقدات . منها مثلا أن معظم الأقوام يؤكد انه متحدر من سلالات سامية عريقة ليست اثيوبية . وربما يرجع السبب في هذا التأكيد إلى وظيفته في إطار الصراع على السلطة أو بالاحرى إلى دوره في تعزيز المكانة في شبكة العلاقات الداخلية . والفالاشا بهذا ليسوا هم القوم الوحيد الذي يؤكد على انتسابه إلى الارومة الارستقراطية القديمة . ذلك لأن الاقوام التي تعتقد أن أصلها يرجع إلى نبلاء اليهود الاولين (موسى او سليمان) هي ، بالاضافة إلى الأغاو (التي ينتمي الفالاشا والكيمانت وغيرهما اليها) ، القبائل المتحدرة من التيغري والشيوا الأمهرا وهذا بالاضافة إلى الفئة الحاكمة من قبائل الصومال ، وغيرها . دون ان ننسى كذلك البنية الثقافية العامة لاثيوبيا التي تخضع لتأثيرات الثقافة العبرية القديمة .

ثالثة هذه الملاحظات ان أثيوبيا ليست الهند . ولئن كنا لسنا في مجال المقارنة بين المجتمعين ، غير انه من المستحسن ان نشرح قليلا مصطلح الطائفة/ الطبقة الذي يستخدم غالبا من قبل المشتغلين في العلوم الاجتماعية في معرض تحليل النظم الاجتماعية غير الاوروبية . وهو استخدام كثيرا ما أدى ، منذ القرن الماضي على الأقل ، إلى تعميم النمط الهندي التقليدي بحيث صار يشمل عمليا ، بحسب الصورة التي روجت وتعممت ، البشرية غير الأوروبية كلها . ومن المعروف ان النمط الهندي يستند على فلسفة عامة للكون تقوم ، من جهة ،

على الانسجام والتناسق بين جميع العناصر التي يتكون منها ، كما يقوم ، من جهة ثانية ، على الالتزام الكامل للوحدات التي يتألف الكون منها بالمكانة المعطاة لها وبالقوانين العامة التي يصدر عنها نظام الكون . وبحسب هذه الفلسفة ، فإن المجتمع الانساني هو جزء لايتجزأ من الكون وتتجلى حقيقته في التزام الناس بمكانهم فيه وفي عدم معارضتهم للكارما التي هي الواجب والحق والعدل بالاضافة إلى عمل المرء وقدره . باختصار ، ينتسب كل انسان انتساب تناسق وانسجام لايشوبه خلل أو فوضى إلى الكارما التي تجدر به أي يستحقها جراء عمله في مرحلة سابقة ، أي بمكانته داخل النظام العام للكون . من هنا يمكن أن نفهم فكرة الطوائف الهندية . فبحسب المفكرين الهنود التقليديين ، لايتكون المجتمع من أفراد بل من مجموعات من الأفراد أو بالاحرى من مجتمعات أو « طوائف/ طبقات » محددة وثابتة أبدا ومتخصصة بمجموعة من الوظائف التي لايمكن تجاوزها أو تبديلها وهذا في الوقت الذي لا يستطيع فيه الأفراد تغيير طائفتهم إن أرادوا ذلك . ليست الطائفة حدثا عارضا إذن مادامت ناجمة أولا عن عمل الانسان في حياة سابقة على الحياة الراهنة ، وعن الحكمة العامة في تدبير الكون ونظامه .

نعرف أن التراتب الاثيوبي هو تراتب تركز أولا حول السلطة السياسية والصراع عليها واحتلال مركزها أو عصبها المركزي ومصدر القرار فيها ، وليس وليد نظام الكون المقرر سلفا . وبعيدا عن أساطير التأسيس التي تملأ الذاكرة الاثيوبية ووعيها ، فإن الكون الاثيوبي هو كون متحرك يرتبط ، مرة اخرى ، بالموقع من السلطة السياسية ، وليس بتدبير ثابت ونهائي له .

ولايمكن الحديث عن نظام الطوائف ان لم يتوفر اجتماع عناصر ثلاثة في نظام معين هي البند الاجتماعي ، والتوريث الاجتماعي والتخصص المهني الوراثي . ومن غير الممكن القول عن مجتمع ما انه يخضع لهذا النمط من التنظيم ان لم يكن قائما على عدد كبير من المجموعات (الطوائف/ الطبقات) التي تتوارث المهن المحددة سلفا والتي لايمكن تبديلها أو تغييرها ، أي لا تتيح

الاختلاط الاجتماعي بين أفراد المجموعات المختلفة ولا تسمح بانتقال الافراد من مجموعة إلى اخرى . وغني عن البيان ان نشوء النظام الاثيوبي العام وتكونه عبر التاريخ امتاز ، ومايزال ، بحركية اجتماعية كبيرة وبانتقال من جماعة إلى أخرى لم يتوقف حتى اليوم . ولايمكن اعتبار تخصص الفالاشا ، أو غيرهم من الأقوام ، في عدد معين من المهن على انه دلالة على كونهم يشكلون طائفة/ طبقة ، مادام هذا التخصص كما لاحظنا يدخل في إطار ما أسميناه بسيرورة الاثوبة نفسها التي هي أولا سيرورة دمج وليست سيرورة نبذ أي ليست سيرورة تكلس وتكليس نهائي لوضع اجتماعي ولطائفة لاتقترب من أحد ولايقربها أحد . في حين أن الميل العام الذي نلاحظه في أثيوبيا هو الذوبان التدريجي لعدد من المجموعات الصغيرة وانخراطها أو اندماجها في الجسم العام للقوم المنتصر أي الأمهرا والتيغري . وهذه الظاهرة تنطبق على الفالاشا كما تنطبق على غيرهم مثل الغافات التي كنا ذكرنا أمرها في موضع سابق . وقد كان أشد ما أثار فيتلوفيتش في مطالع هذا القرن (وهو ما نلاحظه كذلك في فتوى الحاخام الاكبر للسيفاراد) ، ودفعه لتنظيم حملة لحماية الفالاشا هو تنصر البعض من أفرادها والخشية من الاندماج والذوبان والانصهار وليس الاضطهاد أو وضعية الطائفة/ الطبقة التي ذهب إليها أبينك .

أما رابعة هذه الملاحظات فتتعلق بالفالاشا أنفسهم . فوعيهم يتعارض في الواقع ووعي طائفة المنبوذين الهندية التي يوحي تصنيف أبينك بأمرها . فالمنبوذون في الهند يعرفون (يتعرفون وربما يقبلون أو يذعنون) من ناحية ايديولوجية ويتعاملون مع مكانتهم في أسفل النظام الكوني بما يمكن تسميته تسمية سريعة بالانخراط والاندماج وتقمص الدور الوحيد المعطى أو المتاح . بيد أن مكانة الفالاشا في اثيوبيا هي ، على شاكلة النظام الاثيوبي ، متحركة أي خاضعة أولا للتعديل والتغيير والتبديل ، إنها ليست نهائية ولا يتوقف التنظيم الكوني على الحفاظ عليها والاحتفاظ بها . أكثر من ذلك ، يتنافى وعي الفالاشا والنبذ من حيث هو كذلك . فهم لايقاسمون القوم المركزي أسطورة التأسيس ويزاحمونه الاصل والمجد والكتاب المقدس المشترك أي ، باختصار شرعية

السلطة السياسية ، فحسب ، بل وقاموا عبر التاريخ بدور فعال في الصراعات السياسية الهادفة إلى الاستيلاء على السلطة المركزية ، ودخلوا كما يظهر أكثر من مرة في تشكيل حلف سياسي واسع مع بقية أطراف قومهم الأغاو لهذا الغرض . ولن ندخل هنا في تفصيلات التاريخ السياسي لاثيوبيا للتدليل على مانذهب إليه . يكفينا الاشارة هنا إلى أن الامبراطورية الاكسمية (نسبة إلى أكسم) التي انهارت في أواسط القرن العاشر الميلادي (حوالي سنة ٩٥٠) قد سقطت تحت ضغط الشعوب الكوشية : البوغا من الشمال والسيداما من الجنوب ، وذلك بالاضافة إلى مايمكن تسميته بثورة شعبية داخلية قام بها الأغاو الذين كانوا امتصوا في أكسم التي كانت قد تضعضعت اقتصاديا بسبب العزلة وسياسياً بسبب تقلص سلطتها في الشمال والجنوب : «هوجمت أطراف الامبراطورية في البداية ، ومن ثم سقط مركز الامبراطورية الاكسمية بيد ملكة وثنية متهودة»[١٤] . ذلك أن مملكة داموت الوثنية وحلفاءها من القوم الأغاو ـ الفالاشا كانوا على أغلب الظن السبب المباشر في نهاية مملكة أكسم في النصف الثاني من القرن العاشر[١٥] .

وأغلب الظن أن المحاولة الاغاوية ـ الفالاشية لم تتوقف لدى تخوم الاطاحة بامبراطورية أكسم . فخلال الفترة الممتدة بين سقوط أكسم في العام ٩٥٠ حتى النصف الثاني من القرن الثالث عشر (حوالي ١٢٧٠) لعب الأغاو/ الفالاشا دورا مركزيا في الحقبة التي يطلق المؤرخون عليها اسم الحقبة الكوشية أي امبراطورية الزاغوي (وعاصمتها روحا) ، والتي انتهت هي بدورها كذلك بسبب ضعفها العسكري أمام هجمات القوات الاسلامية الزاحفة ، وبسبب الضغط الداخلي وخاصة من قبل الشيوا ، إلى وصول الامهرا إلى الحكم مع مجيء يكونو أملك (١٢٧٠ – ١٢٨٥) وتأسيس السلالة السليمانية . وقد ظلت الفترة الممتدة منذ القرن الثالث عشر حتى أواخر القرن الماضي ان لم نقل حتى اليوم هي فترة صراع على السلطة السياسية بين المركز والاطراف كما كنا بينا في مكان سابق . وبخصوص الفالاشا والأغاو ككل ، فمن الظاهر انهم لم يكفوا عن أن يشكلوا عنصرا دائما للتمرد والثورة إلا في القرن السابع عشر بعد سقوط «مملكتهم»

على يد الملك الامهري مالك ساغاد (١٦٠٧ – ١٦٣٢) وتبعثرهم[١٦] . ومن الظاهر أن الفالاشا بدؤوا يخرجون ، منذئذ ، من منطقتهم التقليدية ويتوزعون على المناطق الاثيوبية الأخرى ، ويدخلون في سياق عملية اجتماعية اثيوبية عامة قوامها الاندماج والانصهار . إن حقيقة ان الفالاشا يختصون في عدد من الصناعات والحرف ، كما كنا ذكرنا ، يفسر جزئيا هذا التوزع الفالاشي كجزء من العملية التاريخية للاختلاط البشري بين الاجناس الاثيوبية المختلفة بعد تكون اثيوبيا الحديثة ، كما يفسر ، في الوقت نفسه ، جزئيا كذلك ، كيف أن هذا التوزع لم يشمل أفراد الفالاشا جميعهم لأن كثيرا منهم كان ، ومايزال ، يمتهن الزراعة والرعي وليس التجارة والحرفة . وهذا بالاضافة إلى الفروق الظاهرة بين فالاشا منطقة غوندار وأولئك الذين يستوطنون أعالي جبل السيمن ، فالأخيرون هم أقل احتكاكا ، وإذن تأثرا بالامهرا ، بعكس الامر الذي يمكن ملاحظته لدى فالاشا منطقة غوندار الأكثر احتكاكا وتأثرا بالامهرا ، هذا دون أن نتحدث عن الفروق « العنصرية » البارزة من حيث لون البشرة وتقاطيع الجسم بين هؤلاء وأولئك .

الاستقلالية المتبادلة

كانت الحروب التي خاضتها قبائل الأمهرا تجد تسويغها الايديولوجي لديهم في عقيدة الاختيار الالهي المنتشرة بينهم والتي عززتها بالمقابل هذه الحروب وزرقتها بأسباب الحياة والقوة والاستمرار ، وهذا بمقدار ما شكلت بالنسبة إليها مصدر تعبئة معنوية لاشك في فعاليتها السياسية الكبيرة . قد يشرح هذا ولو جزئيا ، أسطورة التأسيس الاثيوبية ، لكنه يقدم قبل ذلك فكرة قد تكون كافية عن تداخل العقائد والأدوار التي لعبتها الجماعات المختلفة داخل النظام الاثيوبي العام ، من جهة ، ودور الأمهرا كجماعة مركزية أو كقوم مرجعي في نظام العلاقات الاثيوبية بما في ذلك مجموعة الاساطير في إطار ما أطلقنا عليه أسم الاثوبة ، من جهة ثانية .

ومن المنطقي أن يكون الأمهرا نظروا ، في إطار الايديولوجيا ، إلى سيطرتهم ونجاحهم في ترسيخ نظام سيطرتهم على أنه هبة الاله لهم ، من جهة ، والبرهان الذي تعززه الوقائع على صحة عقيدتهم وعلى علو شأنها بين العقائد الاخرى ، من جهة ثانية . وسيشكل هذا بحد ذاته نقطة صدام ايديولوجي ستجد تعبيرها بالطبع في قناة التعبير الوحيدة الممكنة لصدام كهذا أي في مجال الاساطير والترتيب الداخلي لعناصر العقيدة من ناحية أخرى .

وفي إطار التأثير المتبادل عبر العصور الطويلة ، أسست الجماعات الاثيوبية المختلفة فيما بينها علاقات اثنية متبادلة ، كانت نتيجتها ، كما يقول ليفين ، شبكة دقيقة وعميقة من الاستقلالية المتبادلة مازالت بحاجة للدراسة حتى اليوم[١٧] ، بيد أن هذه النتيجة تشرح كذلك ماكنا بيناه من تشابه كبير في عقائد الاقوام الاثيوبية العديدة وتدفق عناصر الثقافة العبرية القديمة ورسوخها ، من ناحية ، ونظام الأمهرا في السيطرة أو بالاحرى طبيعة السلطة السياسية الاثيوبية ، من ناحية أخرى .

قلنا فيما سبق أن وجود الفالاشا في منطقة واحدة في أثيوبيا هي بيجمدير ـ السيمن قد يكون بحد ذاته دلالة كافية تسهم في تفسير ظاهرة الفالاشا من حيث هم قوم طرفي في قلب النظام الاثيوبي القائم على التعدد الاثني أو الاقوامي ، ولكن حول قوم مركزي أو مرجعي في شبكة العلاقات الاجتماعية ـ السياسية . فمن المعروف أن منطقة بيجمدير ـ السيمن اجتاحتها القبائل الامهرية ما بين ١٢٧٠ - ١٦٣٢ وألحقتها بالسلطة المركزية مباشرة بعد أن كانت تتمتع بنوع من الاستقلالية[١٨] وعززت فيها سيطرتها وأقامت نظامها السياسي الذي استمر منذئذ وترسخ خلال القرون العديدة التي مضت على ذلك . ومن الظاهر أن الآغاو لم يعرفوا عبر تاريخهم استقلالا سياسيا بالمعنى الحرفي الدقيق للكلمة ، وان كانوا لعبوا فيما بين النصف الأول من القرن الثاني عشر والنصف الثاني من القرن الثالث عشر دورا مهما في مساعي تأسيس دولة مركزية حول سلالة الزاغوي (من منطقة أستا) التي كانت من الناحية السياسية نوعا من التوليف اليهودي ـ

الكوشي : من حيث ان الزاغوي يزعمون (أو يعتقدون) أن أصلهم يتحدر من موسى نفسه أي من زواجه من إبنه ملك كوش[١٩] . وأغلب الظن أن الفالاشا ، كطرف من أطراف الآغاو ، كانوا حلفاء الزاغوي الذين « كانوا متسامحين تجاه اليهود »[٢٠] ، وان « تنازل » الزاغوي عن السلطة في العام ١٢٧٠ لصالح الأمير تيغوليه الذي يتحدر من مينيليك كان في الوقت نفسه بداية حكم الأسرة السليمانية ، وبداية سلسلة الحروب التي خاضتها الأمهرا لإخضاع الآغاو ، ومن ضمنهم الفالاشا ، وإلحاقهم بالسلطة المركزية إلحاقا مباشرا ، وبداية التاريخ الحديث للفالاشا بما في ذلك انتقال قسم منهم إلى بيجمدير بعد أن كانوا يقيمون جميعهم في منطقة السيمن[٢١] .

هناك من بين الدارسين من يعتبر ان البنية الاجتماعية للفالاشا تتوضح ، أكثر ماتتوضح ، عبر البنية التقليدية للزعامة أو للقيادة[٢٢] المتمثلة في سلطة رجال الدين والاتقياء الورعين بحسب تعبير آيسكولي[٢٣] . بيد انه يمكننا القول مع أبينك بهذا الصدد[٢٤] ان صلابة البنية الدينية في داخل الفالاشا ، كجماعة ، يفسرها امران ، أولاهما هو هزيمتهم النهائية أمام الأمهرا في القرن السابع عشر ، وانكفاؤهم التدريجي على أنفسهم خلال القرون الثلاثة التي اعقبت هذه الهزيمة الحاسمة ، وذلك بالاضافة إلى ان هذه القرون الثلاثة نفسها كانت ، على ماتشير الدلائل ، هي الفترة الحاسمة في ترسيخ علاقات جديدة في المجتمع الاثيوبي في إطار علاقات السلطة وتراتبها حول سلطة الأمهرا ، والتحول التدريجي للفالاشا (وللأغاو ككل ، ولغيرهم) إلى قوم أو إثنية طرفية وجدت حيزها الاجتماعي في إطار الاختصاص بطائفة معينة من المهن أو الوظائف في داخل هذا النظام . وأغلب الظن ان الفالاشا ، مثلهم في ذلك مثل الأقوام الطرفية الاخرى من المجموعات البشرية التي تعتنق المسيحية أو الإسلام والاحيائية ، كونت نفسها عبر التاريخ بما يتناسب والعلاقات الداخلية للسلطة في المناطق التي تستوطنها في أثيوبيا ، من ناحية ، وطورت بالتالي ثقافة تلبي ، أو بالاحرى تنسجم ، وعلاقات السلطة تجاه المجموعة المركزية او المسيطرة ، من ناحية ثانية .

لايخلق «التاريخ» ضحاياه فحسب ، بل يخلق المتكيفين أي الذين يرتبون امورهم وشؤون حياتهم ومعاشهم مع الشروط المتاحة لديهم في الوقت الذي يكيفون فيه هذه الشروط لصالحهم . وفي داخل سيرورة التكون أو عملية الترتيب الذاتي التي تحدث في التاريخ ، تخلق الجماعات روايتها التاريخية التي تعكس صورتها لنفسها ومكانتها التي تتصورها في داخل التاريخ . وهي صورة مركبة للذات من حيث انها تعكس ، في الحقيقة ، صورة «الآخر» ومكانته في التاريخ . هذا إذا لم نقل ان صورة الذات هي في الواقع صورة الآخر وصفاته ومكانه .

وبعيدا عن الخطاطة التاريخية ، وفي الحقيقة الايديولوجية ، التي يقدمون تاريخ الفالاشا الاثيوبيين من خلالها وعبرها ، فقد يشرح ما سبق الدور المركزي الذي لعبته سيطرة الأمهرا في تكوين «صورة الذات» في اثيوبيا أي في الكيفية التي تنظر المجموعات الاثنية و/أو الاثنية ـ الدينية إلى نفسها من خلالها ولكن في داخل النظام العام والتاريخ العام لاثيوبيا . بهذا الصدد ، يمكن الافتراض ، مع أبينك ، أن «الفالاشا كونوا انفسهم كجماعة متميزة خلال الصراع على السيطرة مع الامهرا»[٢٥] ، وأنهم ، منذ هزيمتهم السياسية في مطالع القرن السابع عشر ، إن لم يكن قبل ذلك بكثير ، دخلوا كما تشير كل الظواهر والاحتمالات ، في صلب عملية تاريخية طويلة ومعقدة ، في التكون كقوم طرفي في داخل النظام الاثيوبي العام .

بيد أن الوجه الآخر لنظام الأمهرا في السيطرة (وفي الحقيقة ، للتنظيم السياسي الاثيوبي ككل) ، والذي يسهم في شرح ظاهرة الاقوام الطرفية واستمرارها عبر التاريخ ، هو هشاشته أو وحدته المتحركة والفضفاضة التي تتسع وتتيح المجال للأقوام الطرفية في ان تجدد هويتها من حيث هي اثنيات متميزة مادامت تتمتع باستقلالية كافية تتيح لها التجدد والاستمرار .

قد يسهم ماسبق ذكره في شرح التشابه الكبير على الصعيد الثقافي بين الفالاشا والأمهرا[٢٦] ، بما في ذلك الشعائر والطقوس الدينية ، بحيث يمكن القول ان هذه الثقافة والتنظيم هما دلالة على ان التنظيم الداخلي للفالاشا هو ، على

أغلب الظن والاحتمالات ، أقرب مايكون إلى التراتب الداخلي او التمايز لدى عناصر الجماعة الواحدة والاقران المتشابهين منه إلى التراتب والتمايز بين مجموعات متنافرة أو متصارعة .

الوعي بالهوية أو صورة الذات لدى الفالاشا

كيف ينظر الفالاشا إلى انفسهم ؟ سنسعى في إطار الاجابة على هذا السؤال إلى استكمال ما نظن انه تبقى من عناصر مكونة لصورة الفالاشا اليوم . وهدفنا من ذلك ، كما لايخفى على القارئ ، هو ، بالاضافة إلى استكمال التعرف على الفالاشا ، تفكيك الصورة الرائجة والمروجة عنهم وتعريتها من الطلاء او الرتوش الإيديولوجية والسياسية الكالحة . فمن غير المشكوك فيه ان الكيفية التي ينظر الفالاشا اليوم إلى انفسهم فيها وعبرها هي ، بمقدار ما تشكل ناتجا للتاريخ الذي تلمسنا ملامحه أو خطوطه العامة ، هي كذلك حصيلة الوعي به أي حصيلة الكيفية التي عاش من خلالها الفالاشا هذا التاريخ وكيفوا أنفسهم ورتبوا عناصر عقيدتهم بما ينسجم معه ، من جهة ثانية .

لايشرح التعدد الكبير في العقائد التي تملأ وعي الاقوام الاثيوبية المتعددة تاريخ هذا البلد ، بمقدار ما أن هذا التاريخ يساعد على شرح الادوار التي لعبتها هذه العقائد في هذا التاريخ والصراعات التي تغطي مساحته كلها . والاستقلالية المتبادلة التي نتجت عن الصراعات التي استمرت خلال العصور المديدة والظهور التدريجي لما يمكن تسميته بالتقاسم الثقافي/ الوظيفي بين الاثنيات الاثيوبية (بما في ذلك اختصاص الفالاشا بمجموعة من المهن المحددة) هو ، في الوقت الذي يشكل برهانا إضافيا على اثوبة الفالاشا واندماجهم في هذا النظام ، هو كذلك برهان آخر على «أثوبة» اثيوبيا الكبرى نفسها ، او على الاقل منطقة بيجمدير ـ السيمن وقبائل الأغاو التي تقطنها .

مع مرور الزمن وترسخ نظام السيطرة الذي فرضته الأمهرا ، تكيف الوعي

الجماعي للاقوام التي يتكون جسد اثيوبيا منها إلى احترام للحدود وللادوار أي للاستقلالية المتبادلة التي تأسست عليها وحولها علاقات السلطة ، وقولبت نفسها بما يتناسب مع الادوار العامة التي يتاح لها ان تلعبها ، وهي ادوار يدخل فيها ، في الواقع ، تراتبات السلطة بكل ما تستلزمه من التزامات متبادلة . ومن المنطقي ان يشكل الفالاشا أنفسهم وان ينموا ثقافة خاصة بهم تنسجم مع الحقبة الجديدة التي اعقبت الحاق منطقتهم بالسلطة المركزية وحكمها مباشرة من قبل ممثل للامبراطور الامهري . هذا يشرح ماينقله الرحالة عنهم منذ أواخر القرن الثامن عشر من أنهم مسالمون وديعون ، وأنهم لايحملون السلاح أبدا ، كما يشرح في الوقت نفسه خوف الآخرين منهم ومن التعرض لهم بالأذى وما يتناقلونه عنهم من قدرة سحرية خارقة على التحكم بالجن وأذيّة من يؤذيهم .

ومن المحتمل ان تكون البعثات التبشيرية التي تدفقت منذ النصف الثاني للقرن الماضي على الفالاشا ، بحسب ماذكرنا ، قد عززت لدى هؤلاء وعيهم بهويتهم وباعتزازهم بأنفسهم ، وذلك ، كما يقول أبينك ، من حيث ان المبشرين كانوا الوحيدين الذين لم يشككوا بيهوديتهم وانطلقوا من صحة اعتقادهم بأصولهم وبدينهم[٢٧] ، وليس فقط كرد فعل تجاه العدد الكبير نسبيا من المتنصرين من بين افراد الفالاشا .

في اسرائيل ، ينتقل الفالاشا إلى عالم آخر لايصيب «هويتهم» بعطب ، بالقدر الذي يضعها أمام امتحان صعب حيال الرفض الجلي الذي يواجهونه من قبل «الاخوة» المتحضرين . في اسرائيل ، لاتكتمل الرحلة التاريخية الطويلة للفالاشا ولا تتحقق النبوءة الألفية بالتأكيد ، بل تبدأ رحلة جديدة هي رحلة الأقلية المنبوذة ، في وسط هو ، بالقدر الذي لايسمح لها في أن تتكون كأقلية ، يدفعها إلى ألا تكون سوى كذلك أي أن تحمل بين ظهرانيها كل خصائص الأقلية وملامحها . ففي إسرائيل ، ليس ثمة تنافس مع الأقران المتماثلين كما هو الحال في أثيوبيا ، بل صراع على الوجود في مواجهة اولئك الذين يستهدفون إلغاء هذا الوجود ونفيه .

هوامش الحضارة وبدايات الإندماج؟

ليس اليقين الذي يستقر في وعي الضحية العنصرية مصدره كلمات العنصري من حيث هي كذلك ؛ فهي غالبا ما لاتكون فصيحة في الكلمات أو في وضح النهار . إن العنصرية هي موقف ، أو بالأصح مجموعة متراكبة من المواقف ، تعبر الكلمات عنها بصيغة مواربة ، أي على صورة حيلة منطقية لاتخلو من وضوح . أكثر من ذلك ، غالباً مايؤكد العنصري على أنه ليس كذلك ، أي ليس عنصريا ، بدليل واحد يلح على إبرازه هو أنه يحب القوم الذي هو موضوع العنصرية ، وأن لديه «اصدقاء» منهم . بيد أن اختلافهم عنه (وليس اختلافه باعتباره أنه يمثل الجانب الطبيعي أو السوي) من حيث العادات والاخلاق والمعتقد ونمط العيش ، وربما الدم ورائحة الجسد ، تجعل منهم مختلفين تماماً ويتعذر وضعهم ، والحال كذلك وبالتالي ، على قدم المساواة مع الآخرين ، أي معه وجماعته التي ينتمي إليها . والحقيقة أن المقال الغالب في إسرائيل بخصوص الفالاشا هو نمطي في عنصريته إلى الحد الذي يتعذر لا إخفاؤه خلف التأكيد على أنه ليس كذلك ، ولا منع اليقين به من أن يتسلل إلى نفوس ضحاياه وموضوعه ، وأن يستقر في وعيهم الجريح . يصرح أديسو ماسيلا Adissu Massela رئيس اتحاد جمعيات الأثيوبيين مايكاد يغني بحد ذاته عن كل تعليق : «يقولون إن رائحتنا كريهة . نشعر جميعنا بالإهانة العميقة . ويملؤنا الألم والغضب الشديد» (الفيغارو الفرنسية في ٢٩/ ١/١٩٩٦) .

من مفارقات «انتفاضة الدم الفالاشية» (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٦) ، بعنفها وبغضبها وبعدد المشاركين فيها (آلاف من صفوف طائفة صغيرة تعد بالآلاف) ، أنها تحدث ، كما يقول المتابعون المعنيون ، من قبل هذه المجموعة البشرية المعروف عنها بشكل خاص أنها هادئة ، مسالمة ووديعة . ويستنتج المختصون بقضايا الإندماج أن الإنتفاضة المذكورة هي دلالة مؤكدة على الأسرلة (أي تمثل الهوية الاسرائيلية ؛ والتعبير مستعار من عزمي بشارة) . ممكن . بيد

أن الإندماج لايعني بالضرورة نهاية مؤكدة لا للتمييز ولا للإشكاليات والمفارقات التي هي ، في هذه الحالة الخاصة وكما تشير الملاحظة المدققة ، مصدر لا ينضب من المفارقات التي لاحل لها على الأرجح من داخل سياق الإندماج نفسه .

ليست علاقة الفالاشا بالجماعة الإسرائيلية بالعلاقة الأداتية فحسب . وهي ، في الحالة التي تعنينا هنا ، علاقة معقدة تبدو فيها الرغبة المعلنة أو المطالبة برفع التمييز الذي لايمكن وصفه بغير العنصري كما لو كانت عنصرا ضرورياً للإندماج ، من جهة ، ولتأكيد الذات كجماعة خاصة في داخل الجماعة الإسرائيلية العامة ، من جهة ثانية ، وقبولاً (نقدياً ؟) بالدور المعطى أو المتاح في داخل الهامش الوحيد الممكن وهو إلى هامش الغيتو أقرب وأشبه ، من جهة ثالثة .

ولايعني الإندماج بالضرورة انتقالا من وضعية الهامش إلى قلب الدائرة المجتمعية ، وهو يتخذ في كثير من الأوضاع تكيفاً مع وضع هو بحد ذاته وضعية المهمش الذي يعيد انتاج هامشيته على أطراف الدائرة التي صارت دائرته في الوقت نفسه . وهي لاتعني ، في حالة الفالاشا ، انتقالا جمعياً وثقافيا من وضعية الجماعة الدنيا المرفوضة إلى قلب الجسم الإسرائيلي العام ، وهي لاتعني تخليهم عن خصوصيتهم كجماعة خاصة ، كفالاشا ، بل تعديل لصورة الذات وإعادة صياغة للثقافة الخاصة بما يتناسب مع الأوضاع الإسرائيلية العامة ، أي بما يجعل اندماجها في الإطار الإسرائيلي ممكناً ، ولكن كهامش فقط . ثم ان الهوية ليست كماهو معروف ، لا بالظاهرة البسيطة ، أي المتكونة من عنصر واحد فقط ، ولا بالواضحة أو المتعينة التي يمكن سبرها وضعياً حتى لو بدت كذلك . وهي ليست لا ظاهرة عقلانية بالمعنى المتعارف عليه بهذا الاسم ، ولا ظاهرة راسخة أو مستقرة في التاريخ .إنها ليست معطى ناجزاً يحدث مرة واحدة والى الأبد . في الهوية يقين بالإنتماء الجمعي هو الى الايمان الذي يتعذر إخضاعه بالضرورة الى معايير المنطق والتحليل الوضعي . أكثر من ذلك . يتضافر في الهوية جملة من العناصر شديدة التنافر منها ، على سبيل المثال لا الحصر ، ما يتعلق بالموقع أو المكانة في الجسم العام للجماعة ، ومنها ما يتصل بصورة الذات أو بالفكرة عنها ،

ومنها مايترابط بشكل خاص بصورة الآخر التي يؤكد تحليل كل هوية أنها تشكل بطانتها وربما الوجه العميق فيها .

غير أن الصلة بين المنطقتين لاتدخل لافي مجال الاسطورة أو الدين ولا تندرج في حيز الجغرافيا . إنها صلة التنافر والتضاد والتعارض . فالفالاشا في إسرائيل لايواجهون الوضع نفسه الذي عاشوه في أثيوبيا خلال العصور التاريخية الطويلة بين الأقران الذين يشاطرونهم الأسطورة والوعي والذاكرة ، بل يصطدمون بآخرين يرونهم ، كما أورد رابوبورت وغيره ، من حيث هم «شفارتز» (أي سود باليديش) . وفي إسرائيل يكتشف الفالاشا الاثيوبيون لونهم الأسود وكل الأساطير العنصرية التي ترتبط به . ففي إسرائيل ، فقط ، يعيش الفالاشا العنصرية البيضاء التي تعبر عن نفسها بألف طريقة وطريقة ليس طقس التهويد سوى إحدى تجليات طقوسها المتجددة مع تجدد الأيام . في إسرائيل فقط يواجه الفالاشا تصويت المهاجرين السوفيات لصالح العزل السكني بين المجموعتين[٢٨] . وفي مدن التطوير ، الاسرائيلية فقط وعلى سبيل المثال ، يحاول يهود ارثوذوكس متدينون مسلحون بالهراوات كما نقل مراسل الموند[٢٩] منع إقامة خمس عشرة عائلة من فالاشا أثيوبيا في مجمع سكني . ونقل المراسل نفسه عن شاب من الفالاشا قوله انه عرف لأول مرة في حياته بعد وصوله إلى اسرائيل ، انه اسود اللون . وفي إسرائيل ، فقط ، ينتحر الفالاشا فيتدلى من شجرة ، جاحظ العينين ، بعد أن أحكم حول عنقه انشوطة ذهبت بأنفاسه وبما تبقى من قوة لديه ، أو يلقي بجسده المنهك من عال فيتهشم جسده ويدق عنقه بعد أن تبخرت المعاني والآمال . وفي اسرئيل فقط يعرف الفالاشا أن يهوديته هي خاصة أو بالاحرى غير يهودية بالمعنى الأرثوذكسي وأن عليه أن يُقوِّم منها وأن يصحح اعوجاجها وغرابتها[٣٠] .

ويشي التحقيق الصحفي المطول الذي أعدته الفرنسية إديث أوك ونشرته في كتاب سنة ١٩٩٢ ، عن الإشكالية التي تتحاشى إثارتها بخصوص المصير المأساوي للفالاشا ، أي المعاكس للدعاوة وللإيديولوجيا الصهيونية ولرغباتها .

نورد هنا على سبيل المثال لا الحصر ، هذه الفقرة الشفافة من غير تعليق :

« غادر الفالاشا حصن أفريقيا حيث أن التعذيب والنهب يشكلان ، بالإضافة إلى المجاعة والجنادب ، العملة الرائجة . بل وعلام يتأسفون ؟ إنهم محظوظون حقاً بالمقارنة بغيرهم من الأثيوبيين . فلقد نجوا بصعوبة من الجحيم اليومي . والأثيوبيون المعزولون في القرن الأفريقي ليسوا على الأغلب شعبا يهاجر أو يتنقل . بل إن الفالاشا البعيد عن قريته هو فالاشا ملعون . في هذا القطاع الضيق من الأرض المحصورة ما بين البحر والرمال والتي هي إسرائيل ، يتوجب على المهاجرين نسيان هضبتهم المرتفعة في الحبشة القديمة التي يكنسها الغبار »(٣١) .

في إسرائيل فقط ، يصبح الفالاشا طائفة مقتلعة الجذور والتاريخ . ويتحول الفالاشا من « بيت اسرائيل » و « سبطها المفقود » إلى بدائيها الذي يعاني من « صدمة الحضارة » ، كما يقول الباحثون والمعلقون الإسرائيليون ، ويتوجب عليه فيها أن يتكيف مع الحضارة أي أن يصبح ليس هو ، ويحقق قفزة في المجهول والفراغ . ومن حيث تصبح هويته قيد التساؤل والإعتراض ، تتخذ الأشياء معاني مختلفة ، ويصبح الفالاشا هوية بحاجة إلى التأكيد والإثبات والحماية . يقول شاب من الفالاشا بخصوص المضايقات التي يتعرضون لها من قبل المهاجرين السوفيات ، بحسب ما نقلته وكالات الأنباء ، إنه « إذا استمرت هذه الحال ، فسنقاتل »(٣٢) . هذا يشرح ما يلاحظه أبينك من أن الفالاشا « اضطروا ، بسبب طبيعة المجتمع الإسرائيلي ، إلى أن يعكسوا هويتهم كاثيوبيين »(٣٣) . فكل ماحولهم يدفع بهم إلى أن يؤكدوا على إثيوبيتهم . « ولئن كان ينظر إلى الفالاشا على أنهم يشكلون هوية ، فهذا يعود بشكل واسع إلى تعريفهم كذلك من قبل الإسرائيليين الآخرين ، ومن قبل الوكالات الحكومية وكذلك من قبل وسائل الإعلام »(٣٤) . وهذا في الوقت الذي أظهر الفالاشا في عديد من المناسبات في إسرائيل أن الإنتماء للفالاشا ككل ، أي كجماعة موحدة ، هو أضعف من الإنتماء للجماعات الدنيا : تيغري ، غونداري ، والقانيت... الخ(٣٥) .

هوامش الفصل الرابع

(١) لويس رابوبورت ، فالاشا إثيوبيا... مرجع سبق ذكره . ص ٧٩ فما بعد .

(٢) آيسكولي ، نصوص. مرجع سبق ذكره . ص١ .

وبهذه المناسبة يؤكد أكثر من دارس للفالاشا أن القرن التاسع عشر شهد لديهم حركة إحياء ديني عززت عمليا من تمسكهم بتقاليدهم وموروثهم العقيدي وصلب منها . وهو استنتاج يدفع إلى الإعتقاد ، كما تقول كاي كاوفمان شيليمي (الموسيقى ، الطقس ، وتاريخ الفالاشا ١٩٨٩ . ميتشيغان . منشورات جامعة ولاية ميتشيغان . ص ٢٠٠) بخطأ الآراء التي تزعم أن عقائد أجنبية أو دخيلة تسربت إلى المعتقدات السائدة لدى الفالاشا .

(٣) ناعوم ناحوم ، لدى بنباسا ، مرجع سبق ذكره . ص ١٧٥ .

(٤) كريمبل ، ص ٩ ، عن أبينك ، مرجع سبق ذكره . ص ٣٣ - ٣٤ .

(٥) يذكر ناعوم ناحوم (لدى بنباسا ، ص ١٥٥) عن وجود ثورة في غوجام وكذلك في التيغري حين كان في أثيوبيا (١٩٠٨) .

(٦) سيرة ابن هشام ، طبعة دار الجيل ببيروت . لاتا . ج١ . ص ١٩٠ - ١٩٣ .

(٧) جون كامدين هوتين ، الحبشة وشعبها... مرجع سبق ذكره . ص ١٤٨ .

في الوقت الذي يُعمد إلى تعميم القصة الرائجة بخصوص ان الفالاشا هم الاقلية المضطهدة في أثيوبيا ، تفيد الاشارات التاريخية السابقة على عملية الاقتلاع الجماعي بما هو عكس ذلك تماما . فالفالاشا بحسب لودولفوس وبروس وبلاودين وهاليفي وناحوم وغيرهم ، يعيشرن بشكل أفضل من الاثيوبيين الآخرين ، الذين يحترمونهم ويهابونهم . أما «الشعب» الاثيوبي الوحيد الذي تجمع الشهادات المتعاقبة على كونه «مضطهدا» فهم الغالا (أو الشانغالا) المعروفون بعنفهم . نورد فيما يلي ، وعلى سبيل المثال لا الحصر ، ما أورده جوزيف هاليفي بهذا الخصوص في كتابه الصادر في عام ١٨٦٩ جولة لدى الفالاشا (مرجع سبق ذكره) : «يتعرض الكوناما (قبيلة من قبائل الشانغالا) لهجمات جيرانهم الدائمة» (ص ٩) . من نتائج هذه الهجمات أن أفراد قبائل النيري (قبيلة صغيرة العدد ـ حوالي ٣٠ ألفا ـ من قبائل الشانغالا كذلك) أخذوا يتركون منازلهم ، ويلجؤون إلى الجبال» (الصفحة نفسها) . والنيري ، الذين يتحدثون لغة خاصة بهم ، هم من القبائل الرُحّل ، وكانوا شرعوا يعتنقون الاسلام الذي هو ، بحسب هاليفي ، الدين «الأكثر انسجاما مع حالة عدم الاستقرار»(ص٧) .

في حين ان شارل ـ جاك بونسيه (رحلة إلى اثيوبيا حققت في السنوات ١٦٩٨ ، ١٦٩٩ و ١٧٠٠... مرجع سبق ذكره) هو الوحيد ، من بين المصادر التي بحوزتنا ، الذي يتحدث عن ان المسلمين ، أو بعضهم ، يطلق عليهم في «مملكة» سنار التابعة لامبراطور اثيوبيا وكذلك في غوندار ، العاصمة المركزية ، اسم «جبرتي» و «هم من رعايا الامبراطور الذي يعاملهم كعبيد ، بحسب مايدل على ذلك اسمهم» (ص٤٢) . وبخصوص المسلمين في غوندار ، يؤكد بونسيه انهم يعاملون بتسامح ، ولكنهم في «أسفل المدينة» ويعيشون في حي خاص بهم ، ويطلق عليهم اسم جبرتي ، أي العبيد (ص ٦١) .

(٨) و (٩) جيريت يان أبينك ، الفالاشا في أثيوبيا واسرائيل . مرجع سبق ذكره . ص ٣٩ .

(١٠) يورد شارل ـ جاك بونسيه الذي زار أثيوبيا ، كما كنا ذكرنا ، في السنوات الثلاث الأخيرة من القرن السابع عشر ، بخصوص الملح في سوق غوندار «الغني والحافل» مايلي : «ان الذهب والملح هما العملة التي يتداولونها في هذا البلد» ، وهو ملح صخري يستخدم كمقابل للقطع النقدية الصغيرة . وهو أبيض كالثلج ، وقاس كالصخر .

شارل ـ جاك بونسيه ، مرجع سبق ذكره ، ص ٥٥ .

(١١) دونالد ليفين ، اثيوبيا الكبرى... مرجع سبق ذكره . ص ٤٥ .

(١٢) ليفين ، المرجع السابق نفسه . ص ٣٢ وكذلك ليسلاو ، انطولوجيا ... مرجع سبق ذكره ، ص ٦ .

(١٣) ليفين ، نفسه والصفحة نفسها .

(١٤) فرانتز أماديوس دومبروفسكي ، منفذ اثيوبيا إلى البحر ، مرجع سبق ذكره ، ص ٦ .

(١٥) دومبروفسكي ، نفسه ، ص ٨ .

(١٦) حين أقام الطبيب لونسيه في غوندار ، كانت الذاكرة مازالت طازجة بخصوص أن «مملكة الأغاو هي من الفتوحات الجديدة للامبراطور ، وكانت في السابق «محمية» ـ كومنولث ـ ، لها حكومتها الخاصة وقوانينها الخاصة» .

شارل ـ جاك بونسيه ، المرجع نفسه ، ص ٦١ – ٦٢ .

(١٧) دونالد ليفين . نفسه ، ص ٤٥ .

(١٨) بونسيه ، نفسه ، ص ٦١ فما بعد .

(١٩) في العهد القديم ، ثمة إشارة واحدة ، ولكن كافية بالطبع لكي يصار إلى استخدامها استخداما واسعا ، عن زواج موسى وهو في مصر من إمرأة اثيوبية . يبدأ الفصل الثاني عشر من سفر العدد كما يلي : «وتكلمت مريم وهرون في موسى بسبب المرأة الحبشية التي تزوجها لأنه كان قد اتخذ زوجة حبشية» .

(٢٠) جان غاليه ، الجغرافيا السياسية لاثيوبيا ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٠ .

(٢١) ثيوفيل لوفيفر ، رحلة إلى اثيوبيا ، مرجع سبق ذكره ، ص ٧٨ من المقدمة .

(٢٢) أبينك ، مرجع سبق ذكره ، ص ٥٧ .

(٢٣) آيسكولي ، مجموعة نصوص... مرجع سبق ذكره ، ص ٥ .

(٢٤) أبينك ، نفسه ، ص ٥٨ .

(٢٥) أبينك ، نفسه ، ص ٣٢ .

(٢٦) تظل شهادة ناعوم ناحوم ، من حيث هو حاخام باشي السلطنة العثمانية ومرجع ديني يهودي كبير ، إحدى أهم الشهادات بهذا الشأن . وهو لاينفك يؤكد على هذه الحقيقة التي يراها بديهية : تشابه الفالاشا بالاحباش هو شديد . وهو شبه يشمل البنية الجسدية (الفزيونومية) حتى العادات والتقاليد مرورا بالصلوات والاناشيد الدينية . أكثر من ذلك ، يؤكد ناحوم ان الفالاشا هم ، بالمقارنة بالاثيوبيين ، قوم متعلمون . (لدى بنباسا ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٧٩) . كما ان وضع الفالاشا الاقتصادي هو كذلك «ممتاز ، وعلى الأخص إذا ماقمنا بمقارنته بوضع الاحباش الاقتصادي» (نفسه ، ص ١٨١) .

أما كاي كاوفمان شيليمي (مرجع سبق ذكره) ، التي تعتمد بغرض دراسة التاريخ الاثيوبي على دراسة الموروث الموسيقي والطقوس ، فلا تجد مندوحة من الإعتراف في أن غلبة النزعة إلى تأكيد الهوية المنفصلة لاتلغي حقيقة إشتراك الاثيوبيين من فالاشا ونصارى بشكل خاص في أشكال النصوص الطقسية وفي سياقها

الموسيقي ، وهو اشتراك يشمل ، من بين ما يشمل ، الإنشاد الديني المعروف بالزما Zémâ ، والبنى اللحنية . والاناشيد الدينية المتماثلة في النص واللحن (ص ٢٠٤) . يزداد التماثل وضوحا فيما يتعلق بـ «ابو شاكر» ، أي بالمفكرة التقليدية التي انتقلت إلى الفالاشا عبر النصارى وهذا في الوقت الذي تحتوي المفكرة على عناصر يهودية وكوشية (ص ٢٠٣-٤) .

(٢٧) أبينك ، مصدر سبق ذكره . ص ٧٧ .

(٢٨) جريدة الحياة (لندن) ، ٢٦ و ١٩٩١/٨/٢٩ .

(٢٩) الموند ، ١٩٨٥/١/٥ .

في كتاب أصدرته بالإشتراك مع برنارد نانتيه بعنوان («الفالاشا ، القبيلة المُستردة» . منشورات مانيا . باريس ١٩٩٢) ، نشرت الفرنسية إديث أوك في القسم الثاني من هذا الكتاب ، الذي يغلب عليه طابع الكتابة الصحفية العجلى وسيادة الرؤية الإيديولوجية ، تحقيقاً صحفياً مطولاً بعنوان «صور من إندماج» بخصوص عملية «انصهار» الفالاشا و «ذوبانهم» في المجتمع الإسرائيلي . وهو تحقيق يكشف في ظني عن أمرين . أولهما هو اضطرار الكاتبة ، تجاه معاندة الوقائع ومجافاتها لرغباتها الإيديولوجية الواضحة ، إلى التحايل على القارئ ، وأغلب الظن على نفسها أولاً ، وذلك باللجوء إلى طمأنينة توفرها الإيديولوجية بصورها الجذابة وبلغتها الأنيقة ولكن بأفقها الضيق إن لم يكن المسدود . وثانيهما ، هو أن كتابتها تشف بجلاء لاتخطئه العين عن المصير الحقيقي الذي يتهيأ على الفالاشا مواجهته ، وهو مصير التهميش والنبذ ، وهذا دون أن نكرر ما كنا أوردناه بخصوص أساطير المتحضر عن البدائي بكل ما تحتوي عليه من أنانية وقسوة وأفق محدود . نكتفي هنا بتقديم هذه الفقرة (ص ٢٠٧) التي نعتقد أنها تشف عن منطوقها لدرجة تغني عن أي تعليق :

«بم ينتقدون الفالاشا ؟ بتصرفات منفرة . هكذا هم مستعدون باستمرار للكف عن العمل من أجل المشاركة في دفن أو زواج ، وهذا حتى حين لايكونون معنيين مباشرة بالأمر . وكيف سيتسنى لهم الإحتفاظ بعملهم في مثل هذه الشروط ؟ لحسن الحظ أن اليافعين منهم تعلموا عادات أخرى» .

(٣٠) نورد فيما يلي بعض الأمثلة بخصوص أن الفالاشا يشكلون حالة مغايرة من اليهودية :

«لا يوجد لدى الفالاشا مطهِّرون خاصون... وبشكل عام ، فإن الأب هو الذي يختن إبنه... وتختن البنات كذلك ، لكن هذا بحسب العادة الحبشية» . (ناعوم ناحوم ، لدى بن باسا . ص ١٧٧) .

«يجهل الفالاشا جهلاً كاملا الممارسات الخارجية الأخرى لليهودية» مثل : الاردية الخاصة بالكهنة والتي توضع على الكتف او على الرأس الخ... وقت الصلاة ، وكذلك الملاءة التي تفصل مابين القدس والكاهن في المعبد . (ناحوم ، المصدر نفسه . ص ١٧٨) .

للفالاشا عادات خاصة جدا بخصوص الموت . وهي عادات اثيوبية : يحلقون شعورهم كإشارة للحداد . وهم مثل الاثيوبيين كذلك ، يرتلون صلاة خاصة قبل تناول الطعام وبعده . (ناحوم ، نفسه . ص ١٧٩) .

ولئن كان ناحوم لا يتردد عن استخدام تعبير «عرق الفالاشا» وما يتضمنه هذا التعبير من افتراض وجود مسافة هائلة تفصل بينه وبينهم ، وينصح بالابقاء عليهم حيث هم وكما هم (ص ١٨٦ - ١٨٧) ، فإن تعريفات الضالعين في العلم تشي في الحقيقة بجوهر القصة . أوليندورف ، من جهته ، يعتبر أن الفالاشا هم «اثيوبيون من مجموعة الآغاو تمارس نمطاً خاصا من اليهودية» (إدوارد أوليندورف ، الاثيوبيون... مرجع سبق ذكره . ص ١١٠) . دفعت هذه الحقيقة الناس إلى «القول بشكل خاطئ ان الفالاشا هم يهود اثيوبيا»

(المرجع نفسه) . ذلك أن الفالاشا يحسدون خليطاً مثيرا للفضول من العقائد والممارسات الوثنية ـ اليهودية ـ المسيحية » (نفسه ص ١١١) .
أما بارنيت ليتنونوف ، عالم الاجتماع المختص باليهود ، فيعتبر بدوره ان الفالاشا « لايعدو كونهم أكثر من طائفة إضافية من بين الطوائف الاثيوبية المضطهدة في بلد ارتد ت فيه المسيحية اشكالا غريبة عديدة » .
(شعب خاص . سبق ذكره . ص ٢٣٢) .
(٣١) إديث أوك وبرنارد نانتيه . الفالاشا . القبيلة المُستردة . (سبق ذكره) ص ٢٠٨ .
(٣٢) من المعروف ان القانون الاسرائيلي يعتبر ان موضوع الهجرة وما يتعلق بها من هجرة مضادة... الخ ، هو من الموضوعات الحساسة التي تمس أمن الدولة العليا ، ولذلك فإن نشر المعلومات المتعلقة به ، من أرقام وتفصيلات ، يعرض فاعله للعقوبة التي نص عليها القانون بصريح العبارة . بلغة ثانية ، ليس لدى الباحث في هذا المجال سوى المعلومات التي تعمد السلطات الرسمية الاسرائيلية إلى نشرها بين الحين والآخر . ليس أمام الباحث إذن سوى الاجتهاد والتحليل والمقارنة بين مجموعة المعلومات والارقام التي يتمكن من الحصول عليها للقيام بالاستنتاجات واستخلاص مايمكن استخلاصه منها .
تصبح الصعوبة مضاعفة حين يتعلق الامر بالفالاشا ، ليس لعدم توفر معلومات كافية بشأنهم في إسرائيل ، بل وعنهم بشكل عام . وهي تصبح مضاعفة أكثر لدى تتبعنا لما أوردته المصادر الرسمية في إسرائيل خلال الايام القليلة التي رافقت الضجيج الاعلامي بخصوص « عملية موسى » في مطالع عام ١٩٨٥ و « عملية سليمان » في منتصف عام ١٩٩١ ، لما فيها من تناقضات تبعث على الحيرة والريبة .
ففي ٢/ ١/ ١٩٨٥ طلعت صحيفتان إسرائيليتان واسعتا الانتشار هما يديعوت أحرونوت ومعاريف ، بنبأ مفاده ان معظم أفراد الفالاشا صاروا الآن في إسرائيل . جرى الحديث في البداية عن عشرات الآلاف ثم عن عدة آلاف . وتفاوتت الأرقام بعد ذلك . قيل في ٤/ ١/ ١٩٨٥ إن ٢٥ ألفا من الفالاشا وصلوا إلى إسرائيل في إطار « عملية موسى » ، بينما نشرت جيروزاليم بوست في ٥/ ١/ ١٩٨٥ إن عددهم يبلغ حوالي ١٢٥٠٠ ، ثم قيل للمراسلين الصحفيين ان عدد الذين وصلوا بلغ عشرة آلاف ، ثم ذكر في ٨/ ١/ ١٩٨٥ انهم ٧٣٥٤ ، وآخر الارقام هي تلك التي أوردها منير شامير ، المدير العام لدائرة استيعاب الهجرة ، وفيها ان عدد الذين وصلوا في إطار العملية بلغ ٦٠٠٠ وان مثلهم وصلوا في الاعوام الماضية على شكل مجموعات صغيرة . وذكر أيضا أن ٣٠٠٠ من الفالاشا ماتوا في إطار « عملية موسى » . (الموند ١٦/ ١/ ١٩٨٥) .
وكما في « عملية موسى » ، فإن حديث الارقام هو كذلك في نظيرتها « عملية سليمان » مليء بالارقام التي تتناقص وتتناقض ، كما لاحظنا في مطلع هذه الدراسة . لتشي ، ليس بتناقضها الفاضح من حيث هو كذلك ، بل في الحقيقة بما هو رمز ودلالة لكل المشروع الصهيوني القائم على افتعال الاساطير وترويجها .
من الواضح في هذا الإطار ان علماء الاجتماع الاسرائيليين يعولون على عامل الزمن دورا كبيرا في امتصاص الفالاشا و « حل » مشكلتهم . فهم ينتظرون الجيل الجديد الذي يرجون ان يكون أقل مقاومة واكثر مرونة واندماجا مادام سينشأ ويتعلم في مدارس الدولة العبرية ويتشرب ثقافتها ويعمل من ثمة في مؤسساتها .
هذا يفسر ربما تلك الرغبة شبه المعلنة في تفضيل الفالاشا صغار السن . وتفيد دراسة مها بسطامي التي ستندت على المصادر الصحفية العبرية (« عملية سليمان » وأزمة الاستيعاب . مرجع سبق ذكره . ص ١٣٢) انه من الظاهر ان نسبة صغار السن من بين مهاجري الفالاشا هي مرتفعة جدا .
وبخصوص عدد الفالاشا الذين وصلوا إلى إسرائيل حتى اليوم ، فالارقام المتاحة ، كما أوردتها المصادر

الإعلامية الإسرائيلية ، ليست بأقل غموضا كما لاحظنا . . فقد أوردت صحيفتا دافار وعل هامشمار (٢٦/٥/١٩٩١) ما بيانه أن عدد المهاجرين الفالاشا قد بلغ منذ العام ١٩٥٥ وحتى البدء بعملية موسى ١٧ ألف مهاجر (اوردته بسطامي ، المرجع نفسه) .

في حين أوردت صحيفة ها آرتس في عددها الصادر بتاريخ ٢/٣/١٩٩٢ أن عدد الفالاشا الذين وصلوا إلى اسرائيل خلال عام ١٩٩١ يبلغ قرابة ٢٠ ألفا (نقلا عن مجلة فلسطين الثورة ، السنة ٢٠ ، العدد ٨٨٢ في ٨/٣/١٩٩٢) . أما شمعون بيريس ، وزير خارجية دولة اسرائيل ، فيذكر في مقابلة أجرتها معه صحيفة لوموند الباريسية (٢٨/١٢/١٩٩٣) أن مجموع عدد الذين استقدمتهم إسرائيل من فالاشا اثيوبيا خلال السنوات الأخيرة يبلغ قرابة خمسين ألفا (بالإضافة إلى نصف مليون من السوفيات) .

نورد فيما يلي جدولين قد يساعدان القارئ على فك طلاسم هجرة الفالاشا إلى اسرائيل

أولا : جدول يبين هجرة الفالاشا إلى إسرائيل (بحسب المصادر الاسرائيلية)

السنة	العدد	السنة	العدد	السنة	العدد
١٩٦٥	١	١٩٦٦	٥	١٩٦٧	٨
١٩٦٨	٨	١٩٦٩	٤	١٩٧٠	٧
١٩٧١	٦	١٩٧٢	١١	١٩٧٣	٤٥
١٩٧٤	٣٥	١٩٧٥	٣٠	١٩٧٦	٢٠
١٩٧٧	١٢١	١٩٧٨	٤٠	١٩٧٩	٦٠

(المصدر : أبينك ، سبق ذكره ، ص ١١٢)

ثانيا : جدول يبين نمو عدد الفالاشا في إسرائيل مابين عامي ٧٩ – ١٩٨٤ .

السنة	العدد	السنة	العدد
١٩٧٩	٣٩١	١٩٨٠	٧٢٠
١٩٨١	٩٠٠	١٩٨٢	٢٥٠٠
١٩٨٣	٣٥٠٠	١٩٨٤ (تموز)	٧٠٠٠

(المصدر السابق ، ص ١٢٤)

(٢٣) الحياة ، ٢٩/٨/١٩٩١ .

(٢٤) أبينك ، نفسه . ص ٢٩٣ .

(٢٥) و (٢٦) أبينك ، نفسه . ص ٢٩٢ – ٢٩٣ .

ملحق

إن كـان للكتـابة أن ترتقي إلى مـصاف الفكر ، أي إلى المـسـاءلة ووضع البدهيات في خانـة الشك الدائم ، فذلك لأن الفكر لايسـتطيع أن يتجاوز معطياته المبـاشـرة وشـروطه الأولى إن لم يكن نقـادا لهـا ، أي إن لم يتـخط تخـوم الإجابات ، وان لـم يضع يقـينهـا ، الذي هو إلى الطمـأنينة العـابرة وإلى سـحـر السراب أشبه ، في دائرة المساءلة الوخّازة .

ليس هذا القـول من باب التذكير . فـقد يكون القارئ لاحظ أنني سعيت على امتداد هذا العمل القصير أن أنصب الأسئلة وان اوسع من نطاقها وأن أضعها بالضبط في تلك الدائرة الأكبر التي جعلت من اقتلاع قوم ، هم الفالاشا هنا ، أمرا ممكنا ومسوغا في التاريخ وفي الفكر على حد سواء . ولأعترف أن طموح البحث هو أولا نقد الأسـاطير الحديثة وغشاوات اليقين الكاذب الذي تزرعه في النفـوس والعـقول . ولأعـتـرف كـذلك أن هذه الدراسـة هي إطلالة تـطمح إلى أن تكون نقدية ليس للأسـاطير الصهيونـية بعـمقـها المعتقـدي وبعدها الإجرائي فـحسـب ، بل وقـبل ذلك للأسـاطيـر الحديثـة ، أسـاطيـر الحضارة البـيـضـاء ، والسرابات التي رافقت تواريخها .

وليس هذا القول من قبيل الإستفاضة . فـما يدفعني الآن إلى كتابة الملحق الحالي بعد أكثر من ثلاث سنوات من الفراغ من هذه الدراسـة ، هو حرصي على استكمـالها . فقد صـدر في أواخر العام ١٩٩٢ كتابان أحدهما بالفرنسـية ، ومن

تأليف كاتبين هما إديث أوك (التي كتبت القسم الثاني ، أي التحقيق الصحفي) وبرنارد نانتيه (الذي كتب القسم التاريخي) وعنوانه «الفالاشا ، القبيلة المستردة» ومن منشورات دار مانيا للنشر . أما الثاني فبالإنكليزية الأمريكية ومن تأليف باحث جامعي يمتاز بقدر عال من الرصانة والدقة العلمية لايتوفر عليهما كتاب الصحافيين الفرنسيين سابق الذكر ، وهو من تأليف جيمس كويرين وعنوانه «تطور اليهود الإثيوبيين . تاريخ بيت إسرائيل (الفالاشا) حتى العام ١٩٢٠» ومن منشورات جامعة بينسلفانيا .

لاتكمن جدة عمل كويرين في أطروحة جديدة عن الفالاشا في أثيوبيا . فهو من هذه الناحية يقف في خانة الهولندي أبينك الذي ناقشناه بالتفصيل في متن البحث (أنظر خصوصا الفصل الرابع) بصدد أن الفالاشا يشكلون شعبا/ طائفة (كاست) . ولئن كان كويرين لم يطلع كما يبدو على بحث أبينك ، فإن تشابه التحليل بينهما هو أكثر من واضح . فكلاهما يرجح نظرية أن تاريخ الفالاشا هو ، من جهة ، تاريخ تكوين طائفة ، في الوقت الذي يعكس ، من جهة ثانية ، سيرورة التاريخ الاثيوبي .

بيد أن كويرين ، برصانة الباحث وشكله الضروريين ، لاينزلق في المطبات التي يتورط بها الشاب أبينك ، بحماسته وبتسرعه وربما بقلة خبرته العلمية والسياسية . فمن الواضح أن كويرين يحاول أن يشق طريقه الخاص به في تفسير مايدعوه بسيرورة التشكل الطائفي للفالاشا . وهي سيروزة يراها ، كما يدل المصطلح الذي يستخدمه ، عبر افتراض مفاده ان الفالاشا هم أولا وأخيرا أثيوبيون كونوا تاريخهم الخاص بهم في قلب التاريخ العام لأثيوبيا الذي كونهم بدوره . هذا يدفع به إلى رفض النظريات السائدة بخصوصهم . فهو يستبعد نظرية «السبط المفقود» التي تشكل قاعدة للقرارين الحاخاميين (السفارادي في ١٩٧٣ والأشكنازي في ١٩٧٥) بالإعتراف بيهوديتهم وبما نجم عنهما من «حق العودة» إلى «أرض إسرائيل» ، وكل القصة المأساوية المتعلقة بتنظيم تهجيرهم واقتلاعهم من عالمهم والسياسات المرتبطة بهذا الإقتلاع .

غير أن كويرين لا يوافق بالمقابل على النظرية الأخرى التي ترد أصل الفالاشا إلى اعتناقهم للديانة اليهودية . فهو يرجح أن سيرورة التشكل الطائفي للفالاشا بدأت مع انهيار مملكتهم في غوندار في العام ١٦٢٠ ، أي مع ما أدعوه بسيرورة الأثوبة التي هي السياق العام لتكون أثيوبيا .

لامجال بالتأكيد لتناول بحث كويرين الهام بالعرض و/أو بالتعليق الضافي . يكفينا القول في هذا السياق إن هذا الكتاب هو بتقديري واحد من الكتب القليلة جدا التي لم تقع في أنشوطة الرواية الأسطورية التي رُوِّجت ومازالت تُرَوَّجُ بخصوص الفالاشا ، وبخصوص الصورة التي تشف عنها ، وهي صورة الشعب المضطهد في موطنه ، وضرورة إنقاذه إذن وذلك بواسطة اقتلاعه من تربته ونفيه وتشريده ، في عالم لايستطيع إلا أن يرفضه ويهمشه . هل أقول إن بحثه الذي يتوقف عند العام ١٩٢٠ يعزز من دراستنا ، ومن أطروحتها المركزية التي تتبناها ؟ وهل أقول إن البحث الجاد هو البحث الذي يشق طريقه الخاص وذلك عبر النقد وبواسطته وعلى هديه ؟

من المنطقي بل ومن المشروع ألا ينجو بحث كويرين من هاجس تعريف الفالاشا ، أي القطع في أصلهم ورسم صورة لهم تستوعبها كلمات التعريف الذي شكل ، كما بينا في سياق الدراسة ، هاجس الذين كتبوا عنهم جميعا وسعوا إلى «اكتشافهم» أي إلى وضعهم في دائرة الفهم والمعقولية ، وإذن الإختزال . بل إن فضيلة بحث كويرين تكمن في حذره المشروع ، وفي خشيته ، كما يبدو ، من الوقوع في سراب اليقين وخداعه . فالظواهر ، بعنادها وصلفها ومكرها ، تجافي الحقائق «العلمية» ، بفظاظتها وقطعيتها الحاسمة . هكذا يعترف في أكثر من موضع (ص ٨ مثلا) بعجزه عن القطع في أصل الفالاشا ، أي في ردهم إلى أسطورة تأسيس وقع في أنشوطتها الكتاب الفرنسي سابق الذكر ودراسات أخرى كثيرة . وهو اعتراف يتضمن رفضا قاطعا للنظريات السائدة بخصوص الفالاشا بما في ذلك ، كما قلنا ، النظرية التي استند عليها القرار الحاخامي بخصوصهم ، وبقية القصة السياسية التي رافقته و/أو نجمت عنه .

وبعيدا عن التفاصيل التي هي ، في معظمها ، التفاصيل نفسها التي استندت دراستنا عليها ، مادامت تعتمد على المصادر ذاتها ، فمن الجلي أن جيمس كويرين لايتعامل مع الفالاشا من حيث هم حالة فريدة أو خاصة في التاريخ الأثيوبي ، وهو يذهب مثل ماذهبنا إليه من أن ما يصلح على الفالاشا «من حيث حفاظهم على هويتهم خلال ٣٥٠ سنة بعد الفتح ، هو صحيح كذلك بخصوص حالات أخرى من الفتح وقعت خلال القرن الماضي» (المقدمة ص XII) .

هكذا لايقع كويرين في مطب عزل تاريخ الفالاشا عن التاريخ الاثيوبي العام ، بل إن مفهومه بصدد مايدعوه بالتشكل الطائفي هو مفهوم حركي من حيث يراه كسيرورة تاريخية تندرج في التاريخ العام لأثيوبيا الذي يشكل الإطار الوحيد الممكن لفهمها . نقطتان أو مرحلتان مفصليتان يضعهما كويرين في دائرة الضوء خلال سعيه لشرح «ظاهرة» الفالاشا كنتاج تاريخي لسيرورة التشكل الطائفي . أولاهما هو تأكيده على أن انهيار مملكة الفالاشا في غوندار خلال العقد الثاني من القرن السابع عشر هو بمثابة نقطة البدء في هذه السيرورة التاريخية المعقدة . ولقد شكلت طبيعة النمط الحبشي الخاص في الفتح والإلحاق من ناحية عملية الإطار العريض أو الواسع لهذا التشكل الطائفي في التاريخ . وبيان ذلك مفاده ، كما يرى ، أن إبقاء حيازاتهم بيدهم ، من جهة ، والإعتراف ببنيتهم الإجتماعية التقليدية وبعلاقات السلطة الداخلية فيما بينهم ، من جهة ثانية ، قد أتاح لهم أن يجدوا مكانا في البنية الإقتصادية ـ السياسية الحبشية المسيطرة والسائدة . هكذا صير إلى تعريفهم والتعامل معهم من خلال أدوارهم داخل المجتمع الأوسع أكثر مما هم كقوم متميز أو خاص . «هكذا شكل الإندماج الرأسي داخل الإقتصاد السياسي الحبشي واحدة من مراحل سيرورة التشكل الطائفي» (ص ١١٧) .

أما المرحلة الثانية التي يضعها كويرين في موقع المفصل في سيرورة التشكل الطائفي فهي الفترة الواقعة مابين أواخر القرن الثامن عشر وجل القرن التاسع عشر ، وهي الفترة التي شهدت تفكك السلطة المركزية الحبشية وما

رافقها من تحولات عميقة في العلاقات الإجتماعية ، من جهة ، وما نجم عنها بالمقابل من اضطهاد أصاب الفالاشا ، كما أصاب غيرهم من الأقوام الحبشية ، من جهة ثانية . وهو الأمر الذي يفسر كما يقول كويرين مجابهة الفالاشا لهذا الوضع الطارئ عن طريق إحياء ديني عزز من درجة الإنفصال الإجتماعي بينهم وبين المجتمع الحبشي الأورثوذكسي .

من المنطقي كما نوهنا أن تكون رصانة كويرين أنقذته من الوقوع في أنشوطة تعريف للفالاشا يتجاوز الوقائع و/أو يلوي عنقها ويختزلها . فمن المعروف أن الوثائق الأثيوبية لا تأتي بذكر للفالاشا قبل القرن الرابع عشر ، ويرد ذكرهم فيها باسم « أيحود » . وهي كلمة غامضة الدلالة يصعب القطع في المقصود منها . فقد تعني الـ « يهود » ، كما أنها قد تعني الـ« توحيد » أو الـ« وحيد » . ومن المحتمل أن تكون «عنت أولئك الذين رفضوا بشكل خاص الفكرة التي تقول إن المسيح هو إبن الرب » . ولما كانت النخبة النصرانية المسيطرة في الحبشة تطلق على نفسها ، تحت تأثير الأسطورة السليمانية السائدة ، إسم « إسرائيلاوي » ، فإن كويرين يرجح أن نعت « أيحود » يغدو في هذا السياق تمييزاً مذهبياً داخل النصرانية الحبشية » يطلق على أولئك الذين رفضوا اعتناق عقيدة ، ربما كانت جديدة آنذاك في أثيوبيا » (ص ٢٠٢) .يعزز كويرين أطروحته بقرينتين اثنتين هما ، اختلاط العقائد والأساطير بين النصارى الاقباط والفالاشا ، من جهة ، وجهل الفالاشا بأساطير اليهود غير الاثيوبيين وبعقائدهم ، من جهة ثانية . هكذا ينتهي كويرين إلى التعريف المعبر التالي : « خلق بيت إسرائيل (الفالاشا) هويتهم الخاصة من الأيحود ومن مواد العهد القديم النصراني في ظل ضغط دولة مركزية قوية تعززها عقيدة إمبراطورية رادعة » (ص ٢٠٣ - ٢٠٤) .

تعقيب

لم نتوخ تقديم بحث اثنولوجي بالمعنى الحرفي عن الفالاشا ، ويستطيع القارئ المستزيد ان يعثر على بغيته بهذا الشأن لدى وولف ليسلاو (انظر مكتبة البحث) . فما توخيناه يندرج ، في الحقيقة ، في إطار ما يمكن أن نطلق عليه اسم تحليل الاساطير ، وربما الايديولوجيات ، المعاصرة وما يرتبط به من تحليل للبنى الفكرية التي تقوم الحضارة الحديثة ، الحضارة الغربية السائدة والمنتشرة ، عليها .

لايخفى على القارئ ان الوحدة التي تقترحها الحضارة الغربية على البشرية ، منذ ما سمي بالكشوف الكبرى في منعطف القرن السادس عشر ، تفترض في الواقع العملي وجود مركز هو في الوقت نفسه محور النظام الكوني ولولبه الذي يدور حوله ويتوازن من خلاله ، من جهة ، وشمس هذا الكون الذي تنبع منه الحقائق أو بالأحرى لاتصبح كذلك إلا في حالة تعامله معها أو اعترافه على انها كذلك أي كحقائق ، من جهة ثانية .

في إطار الانسانية الجديدة أو بالاحرى مضمون مفهوم الانسانية الذي تعمم وانتشر منذ عصر الانوار ، لايخرج مفهوم « البدائي » ، الذي هو تصوير تاريخاني إنسانوي لمفهوم « المتوحش » أو « الهمجي » الذي سبقه في سياق عملية التصنيف الشاملة الذي انجزته المعرفة الاوروبية الصاعدة ، عن هذا الاطار الواسع لبشرية واحدة وموحدة في هرم يحتل البدائي قاعدته . ومن حيث هو مفهوم ،

فـ« البدائي » هو المتحضر معكوسا ، إنه اختراع « المتحضر » واستنباطه . لكن البدائي هو المرآة التي يرى « المتحضر » عبرها ما يجسد وعيه الباطن ويعكس المتوحش الذي يحتوي عليه . إنه المتحضر عاريا من حضارته وتقدمه وتطوره . إنه حالة البدء : حالة التوحش التي يفترض المتحضر انها تمثل ماضيه وفي الحقيقة وعيه الحاضر وحالته الحاضرة المكبوتة أو المقموعة والمقطوعة الرأس .

بيد أن الأساطير التي تقترحها الحضارة على البشرية الجديدة التي وحدتها تخلو في الحقيقة من حرارة أساطير « البدائي » ومن رحابة العالم الذي تتسع له ناهيك عن رونقها وجاذبيتها وسحرها الخلاب . وإذ تتلبس لبوس العقل والمنطق ، تفقد أساطير المتحضر سحر الاسطورة في الوقت الذي يعجز العقل عن توفير طمأنينة اليقين .

لايخرج لامفهوم « اكتشاف » الفالاشا ولا المساعي الدائبة لتصنيفهم عن هذا الإطار الواسع الذي رسخته الحضارة الحديثة . لكن اكتشاف الفالاشا يرتبط أولا بـ « اكتشاف » اثيوبيا ذاتها ، أي بـ « اكتشاف » اهميتها في قلب مشاريع الامبراطوريات التي كانت تتحقق في إطار المنافسة المحمومة بين القوى الاستعمارية الصاعدة : إطار طريق الهند واقتسام القارة الافريقية .

* * *

صورة مركبة هي صورة الفالاشا المروجة منذ بدأت عملية الاقتلاع الجماعي لهم في مطالع عام ١٩٨٥ أي منذ الاعلان عن « عملية موسى » والحملة الاعلامية الكبيرة التي رافقتها . نقول مركبة ، من حيث تحتوي في داخلها ، كما لاحظنا في سياق الدراسة ، على مزيج متنافر من عناصر لم يستطع التلميع الاعلامي لا إخفاء تنافرها ، ولا توحيدها في لوحة تبدو مقنعة أو جذابة . فالصورة التي يرسمون الفالاشا من خلالها تختزل هذا الأخير إلى بدائي مركب : بدائي البدائي . فيها صورة البدائي التي اخترعها الغرب وفبركها إبان عز زحوفه وتألق ثقته بقوته وبأساطيره وآلهته التي كان يصنعها ويروج لها وينتهكها يوميا في الوقت نفسه . بيد أن الفالاشا هو قبل ذلك بدائي الصهيونية التي مازالت ترفع حتى اليوم تلك

الرايات التي خبت ألوانها للتوسع «الحضاري» على حساب أراضي البدائيين و «بهدف» تحضير هؤلاء الآخرين .

ينتمي «البدائي» في الحقيقة إلى أسطورة المتحضر عن نفسه وأساطيره وعن حضارته ونظام معارفه من حيث هو كذلك . وبهذا المعنى ، فان صورة البدائي هي اقتلاع له من ذاكرته وعالمه وفي الحقيقة نفي له وإلغاء . فانتماء البدائي إلى التاريخ لايشرح ، بحسب هذه الصورة المتحضرة عنه ، انتماءه إلى الماضي ، أي ماضي المتحضر وصورته عن نفسه ، بل يشرح أولا رغبة المتحضر في الانتماء إلى الزمان الحاضر وامتلائه به . إنه رغبة في الانتماء إلى الحاضر من حيث هو قطيعة مع الماضي بما هو كذلك . وهو بهذا المعنى يشكل قطيعة فعلية مع البدائي ، حتى وإن كان يفترض في هذا الاخير أنه ينتمي إلى المتحضر من حيث انه يمثل صورة الماضي كما يحب المتحضر أن يرسمها ويراها . إنه انتماء رمزي إذن في قلب القطيعة الواقعية . وبهذا المعنى كذلك ، هو انتماء إشكالية أكثر مما هو انتماء «صميمي» كما هو الحال بالنسبة للاجداد «القوميين» . ففي هذه الحالة الاخيرة ، فان انتماء المتحضر إلى «أجداده» هو انتماء هوية ، من حيث يفترض انه استمرار لهم في الزمان والمكان .

نقول ، تفترض صورة البدائي كما يرسمها المتحضر انتماء مركبا ومتناقضا في آن . ففي الوقت الذي تعبر عن رغبة المتحضر في أن يرى ماضيه بالشكل الذي يحب أن يراه فيه ، تختزل كذلك رغبته في القطيعة مع هذا الماضي وخوفه منه أو بالاحرى من نفسه ، أي من العنف الذي ينطوي عليه ويختزنه في أعماقه . وفي الوقت الذي يغدو فيه انتماء المتحضر إلى البدائي هو انتماء قطيعة فعلية تعبر عن مضمونها بالعنف الأقصى الذي مارسته الحضارة منذ ما اصطلح عليه اسم الكشوف الكبرى ضد البدائيين ، تفترض الصورة نفسها انتماء «فعليا» من قبل المتحضر إلى أجداده وفي الحقيقة إلى أساطيره التي يفبركها كل يوم عن التاريخ أي تاريخه هو حتى وإن كان يكتب تاريخ «الآخرين» .

* * *

ماتقترحه الصهيونية على الفالاشا لايختلف من حيث الجوهر عما اقترحته الحضارة الغربية على العالم غير الأوروبي منذ اكتشاف العالم الجديد في منعطف القرنين الخامس عشر والسادس عشر : أن يلعب دور البدائي في كون الحضارة الظافرة . وما تستهدف الدولة العبرية تحقيقه ، عبر اقتلاع الفالاشا من تربتهم وبيئتهم وجوهم وتاريخهم ، هو بالضبط ما تخشاه فيهم من يهودية خاصة ومن طابع اثيوبي خاص . ليس لون الفالاشا الاثيوبي هو الذي يهدد أسطورة العرق اليهودي فحسب ، بل وقبل ذلك نمط يهوديتهم الخاص ، من جهة ، وكيفية قولبتهم لمعتقدهم وتكييفهم له ، هذا إذا لم نقل عالم الفالاشا ككل ، من جهة ثانية . ليس بمستغرب ألاّ يجد الفالاشا صورته في « بلد جميع اليهود » . لكن ألا ترى إسرائيل في الفالاشا ، بأسطورته التأسيسية ، وبيهوديته غير التلمودية (أو السابقة على التلمود بحسب هاليفي ، ناحوم ، وليسلاو وغيرهم) بدءا هو في الوقت نفسه إشارة استفهام كبيرة بخصوص أساطير التأسيس الصهيونية ذاتها ؟

في هذا السياق ، يتخذ الاصرار على طقس تهويد الفالاشا في إسرائيل دلالة رمزية زاخرة بالمعاني . إنها إشارة واضحة تشي بجوهر الوعد الذي تخبئه البلاد التي « يعودون » إليها . إنهم ليسوا يهودا . وتتجاوز العملية كونها طقسا دينيا يتم دفعة واحدة وفي دقائق معدودات . إنها عملية أسرلة (من إسرائيل) . إنها رمز لإخضاعهم بالقدر التي هي رمز لإقتلاعهم . بل هي رمز لكل الحياة الاجتماعية/ السياسية الاسرائيلية ،ولموقعهم وللمساحة المتاحة لهم في هذه الحياة .

الا تختزل قصة الفالاشا ، قصة اقتلاعهم ونفيهم ، قصة العنف الاقصى والمدمر ، الذي تختزنه الحضارة الحديثة ، الحضارة الاوروبية البيضاء ، ومارسته وتمارسه تجاه ضحاياها الطبيعيين : البدائيين ؟

مكتبة البحث

عمدنا إلى ذكر المراجع الواردة باللغتين الفرنسية والانجليزية فقط ، أما الكتب العربية القليلة التي استخدمناها أو أشرنا إليها ، فقد وردت في هوامش البحث ولم نلجأ لذلك ، إلى إيرادها هنا . كما لم نذكر الموسوعات أو المراجع العامة التي لاتتعلق مباشرة بموضوع البحث . في حين يجد القارئ قائمة كاملة بالمقالات والدوريات .

أولا : الكتب

Arnaud d'**Abadie**; Douze ans de séjour dans la Haute-Ethiopie (Abyssinie). Reedition anastatique. Tome I. (1980) Cita des Vaticano.

Gerrit Jan **Abbink**; The Falashas in Ethiopia and Israel. The Problem of Ethnic Assimilation. (1984). Nijmegen. Institute for Cultural and Social Anthropology.

A.Z. **Aescoly**; Recueil de textes Falashas. Introduction, textes éthiopiens, édition critique. (1951). Paris. Institut d'Ethnologie.

Manoel d'**Almaeda**; Histoire de la haute Ethiopie écrite sur les lieux par le R.P. Manoel d'Almaeda, Jésuite. Traduite de la copie portugaise du R.P. Balthazar Tellez. (1674) Paris chez Andre Cramoisy.

Pierre-Alype; Sous la Couronne de Salomon. L'Empire du Négus. De la Reine de Saba à la Société des Nations. (1925). Paris. Plon.

Guy **Annequin**; Les civilisations méconnues de la Mer Rouge. (1977). Genève. Ed. Famot.

Esther **Benbassa** (Textes présentés par); Un Grand Rabbin Sepharade en Politique 1892-1923. (1990). Paris. Presses du CNRS.

James **Bruce**; Travels to Discover the Cource of the Nile in the years 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 & 1773. By James **Bruce**. 3ed edition in VII Vols. (1813). Edinburgh.

--; An Interesting Narrative of the Travels of James Bruce, Esq, Into Abyssinia to Discover the Source of the Nile. Abriged from the Origional Work, to which is added Notes and Extrats, from the Travels of Dr. Shaw, M. Savary and the Memories of Baron du Tott. (1790). London (1 Vol).

Jacques **Bureau**; Ethiopie. Un drame impérial et rouge. (1987). Paris Ramasay.

Henry A. **Burette**; A Visit to King Theodore, with the Story of the Captives by Dr. Blanc. (1868) London. Jhon Camden Hotten.

Philip **Carman**; L'empire perdu. l'histoire des Jésuites en Ethiopie. (1980). Paris. Desclée de Brouwer.

Joseph **Cuoq**; L'Islam en Ethiopie. Des origines au XVI siècle. (1981) Paris. Nouvelles Editions Latines.

Roger W. **Cowley**; Ethiopian Biblical Interpretation. A Study in Exegetical Tradition and Hermeneutics. (1988). Cambridge. Cambridge University Press

Franz Amadeus **Dombroweski**; Ethiopia's Access to the Sea. (1988). Leiden/ Koln. E.J. Brill.

Jacques Faitlovitch; Note d'un voyage chez les Falachas, Juifs d'Abyssinie. Rapport présenté à M. Le Baron Edmond de Rothschild (1905). Paris. Ed. E. Leroux

Martin S. **Flad**; A Short Description of the Falasha and Kamant in abyssinia togother with an outline elements and vocabulary of the Falasha language Edited by Dr. L. Krapf. (1866). Basle. Mission Press on Chrichona.

Jean **Gallais**; Une géographie politique de l'Ethiopie. Le pois de l'Etat. (1989). Paris. Ed. Economica.

Samuel **Gobat**; Journal d'un séjour en Abyssinie pendant les années 1830, 1831 et 1832, Par Samuel Gobat. Publié par le Comité de la Société des Missions de Genève. (1834) Paris. Rivier.

Joseph **Halevy**; Excursion chez les Falasha en Abyssinie (1869) Paris. Imprimerie de C. Mrtinot.

--; Prières de Falashas ou Juifs d'Abyssinie. Textes éthiopiens publiés pour la première fois et traduits en hebreu par J. Halevy. (1872). Paris. Joseph Borr et Co. Libraire

John Camden **Hotten**; Abyssinia and its People, of Life in the Land of Priest Hohn. Edited by John Camden Hotten. (1968). London John Camden Hotten.

Steven **Kaplan**; The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Salomonic Ethiopia. (1984). Wiesbasen. Franz Steine.

Adam **Kuper**; The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion. (1988). London & N.Y. Routledge.

Theophile **Lefevre** (sous la direction de); Voyage en Abyssinie. Exécuté pendant les années 1839, 40, 41, 42 et 1843. (6 vols). (1845). Paris Arthur Bertrand.

--; Introduction à la relation d'un voyage en Abyssinie, exécuté par ordre du Roi. (1845). Paris. Arthur Bertrand

Rene **Lefort**; Ethiopie, la révolution hérétique. (1981). Paris. F. Maspéro.

Wolf **Leslau**; Falasha Anthology. (1951). New Haven. Yale University Press.

--; Fifty Years of Research. Selection of Articles on Semitics. Ethiopian Semitic and Cuchitic (1988). Wiesbaden. Otto Harrassowitz.

--; Coutumes et Croyances de Falashas (Juifs d'Abyssinie). (1957). Paris. Institut d'Ethiopie.

Donald N. **Levine**; Greater Ethiopia. The Evolution of a Multiethnic Society. (1974) Chicago & London. The University of Chicago Press.

Herbert S. **Lewis**; Spirit Possession in Ethiopia. An Essay in Interpretation. in: S. Segert & A.J-C Bodrgliati (Eds). Ethiopian Studies. (1983). pp 466--480.

Barnet **Litvonoff**; A Pecular People. Inside the Jewish World Today. (1969). London. Weidenfeld & Nicolson

Jerome **Lobo**: Voyage historique d'Abissinie du R.P Jerome Lobo de la Compagnie du Jésus. Traduite du Portugais, constituée & augmentée de plusieures dissertations, lettres et mémoires, par M. Le

Grand (1728). Paris-La Hay. Gosse & Neauline

--; The "Itinerario" of Jeronimo Lobo. Tr. by D.M Lockhart & M.G Da Casta, with Introduction & Notes by C.F. Bickingham. (1983). London. The Hakluyt Society.

Walda **Maryam**; Chronique de Theodore II, d'apres un manuscrit original Tr de C Mondon et V. Vidailhet. (1982). Paris. Hats.

Jacques **Mercier**; Rouleaux magiques éthiopiens. (1979). Paris. Seuil.

Odith **Ochas** & Bernard **Nantel**; Les Falashas, La tribu retrouvée. (1922) Paris Manya.

Jacques **Parther**; the King of Kings of Ethiopia. Menelik II Defeater of Italy (1981) Nairubi Kenya Literature Bureau.

Charles-Jacques **Poncet**; A voyage to Aethiopia, made in the Years 1698, 1699, and 1700 by Monsieur Poncet M.D. Faithfully translated from the French Original. (1709). London. W. Lewis.

James **Quirin**; The Evolution of the Ethiopian Jews. A History of the Beta Israel (Falasha) to 1920. (1992). Philadelphia, University of Pensylvania Press.

Louis **Rappoport**; Les Falashas d'Ethiopie. Une communauté en perdition. (1983). Paris. J.C. Lattes.

Kay **Kaufman Shelemay**; Music, Ritual and Falasha History (1982). 1989. Michigan. Michigan State University Press

De Caix **Saint-Aymour**; Histoire des relations de la France avec l'Abyssinie chrétienne sous les reignes de Louis XIII et de Louis XIV (1886). Paris. Challamel.

Rev. Henry A. **Stern**; Wanderings among the Falashas in Abyssinia. Together with Description of the Country and its Various Inhabitants. (1862). London. Wertheim Mcintosh & Hunt.

Bairu **Tafla**; Ethiopia and Germany. Cultural, Political, and Economic Relations. 1871-1936. (1981). Weissbaden F. Stiener Verlag.

Edward **Ullendorff**; Ethiopia and the Bible. Conference. (1971). Roma Accadema Nazionale dei Lincei.

--; The Ethiopians. An Introduction to Country and People. (1973). London. 3ed (1973) Oxford University Press.

ثانيا : الدّوريات

Jean-Pierre **Chrétien**; L'affaire des Falashas: exode ou exil? **Esprit** (Paris) Avril 1985.

Woldah **Haimanot**; The Falashas. **The Jewish Quarterly Review** (London). Vol XVIII. October 1904

Olga **Kapeliouk**. "l'épopée héroïque" des Falasha **Le Monde Diplomatique** (Paris) Février 1985.

Maxime **Rodinson**; Ces Juifs du bout du monde. **Le Nouvel Observateur** (Paris) 11 Février 1985

Chaim **Rosen**; La dialectique d'interaction entre les Juifs éthiopiens et israéliens **Les Temps Mod-**

ernes. (Paris) No 474. Janvier 1986 (pp. 117-131).

Ulysse Santamaria; Judaismes. Les Temps Modernes. No 474. (pp. 76-79).

Esabelle Schemla; L'extraordinaire aventure des Falashas. Le nouvel Observateur. 11 Janvier 1986.

مها بسطامي ، «عملية سليمان» وأزمة الإستيعاب . شؤون فلسطينية . (نيقوسيا) . العدد ٢١٩/ ٢٢٠ . حزيران ـ تموز(يونيو ـ يوليو) ١٩٩١ .

عطا القيمري ، مظاهر العقلية العنصرية في إسرائيل . مجلة الدراسات الفلسطينية (بيروت) العدد ١ . خريف ١٩٩١ .

محمد حافظ يعقوب ، فالاشا إثيوبيا : الإقتلاع والإستلاب . شؤون فلسطينية . (نيقوسيا) . العدد ١٤٢/١٤٣ . كانون الثاني ـ شباط (يناير ـ فبراير) ١٩٨٥ .

صحيفة الموند/ باريس (Le Monde) ، الاعداد من ٥ إلى ١٦/ ١/ ١٩٨٥ وكذلك العددان ٢٣ و ١٩٩١/٥/٢٨ .

صحيفة الفيغارو/ باريس (Le Figaro) ، العدد ٢٩/ ١/ ١٩٩٦ .

صحيفة يديعوت أحرونوت (بالعبرية) . ملحق خاص عن عملية سليمان . ٢٦/ ٥/ ١٩٩١ ، وكذلك العدد ١٩٩١/٦/٣١ .

صحيفة الحياة (لندن) . الأعداد ١٧ و ٢٦ و ٢٩/٨/ ١٩٩١ و ٣/ ١٠/ ١٩٩٤ ، ٢٩ و ٣١/ ١/ ١٩٩٦ . وكذلك ، الأعداد ٥ و ٦ و ٩ و ١٠ و ١١ و ١٢/ ٢/ ١٩٩٦ والعدد ١٠/ ٣/ ١٩٩٦ .

المحتويات

توطئة 5
تقديم 11
ـ هوامش التوطئة والتقديم 16
الفصل الأول : مرآة المتحضر ، صورة البدائي 19
ـ الاكتشاف 21
ـ الاكتشاف المتجدد 24
ـ التاريخ والاسطورة 29
ـ بلاد القديس يوحنا 35
ـ ثقافة الحصن 37
ـ مجد الله 40
ـ هوامش الفصل الأول 43
الفصل الثاني : المعرفة : الشبه المعاند 47
ـ التصنيف 50
ـ الهوية والانزلاق 53
ـ الماضي واللغة 55
ـ اللغة والأصل 56
ـ مرآة اللغة 58
ـ الاصل والاستبعاد 62
ـ هوامش الفصل الثاني 68

الفصل الثالث : جسم اثيوبيا : المركز والاطراف 71

ـ أسطورة التأسيس : في البدء كان مينيليك 73

ـ تأسيس الشرعية 77

ـ بنية الوعي : ثقافتان 81

ـ السحر والعين 83

ـ موزاييك الاقوام والعقائد 89

ـ الوحدة والانكفاء 94

ـ الوحدة الهشة 97

ـ الاثنيات الطرفية 100

ـ تجديد البدء 102

ـ هوامش الفصل الثالث 104

الفصل الرابع : الفالاشا : الهوية والاقتلاع 109

ـ خطاطة تاريخية 111

ـ غياب الاستقرار السياسي 114

ـ شعب / طبقة؟ 120

ـ الاستقلالية المتبادلة 127

ـ الوعي بالهوية أو صورة الذات لدى الفالاشا 131

ـ هوامش الحضارة وبدايات الاندماج 133

ـ هوامش الفصل الرابع 137

ملحق 143

تعقيب 149

مكتبة البحث 153

للكاتب

سوسيولوجيا ماركس وفلسفته الاجتماعية (تقديم وترجمة)

دار دمشق ـ دمشق

نظرة جديدة إلى تاريخ القضية الفلسطينية : ١٩١٧ ـ ١٩٤٧

دار الطليعة ـ بيروت

التخلف العربي والتحرر العربي

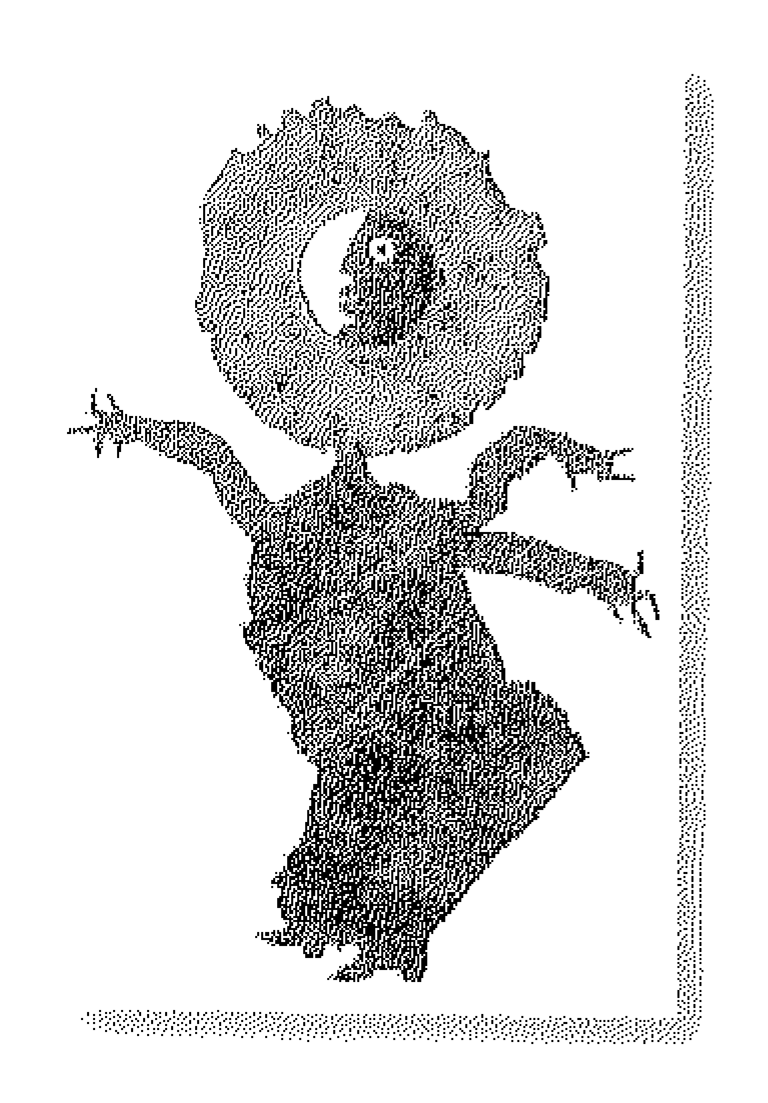
دار ابن رشد ـ بيروت

الاستيطان الصهيوني : الحقيقة والاسطورة

مؤسسة الأرض ـ دمشق

انجلترا الفيكتورية وفلسطين . مقدمات المشروع الصهيوني : ١٨٠٠ ـ ١٨٨٢

أطروحة دكتوراه الدولة (بالفرنسية)

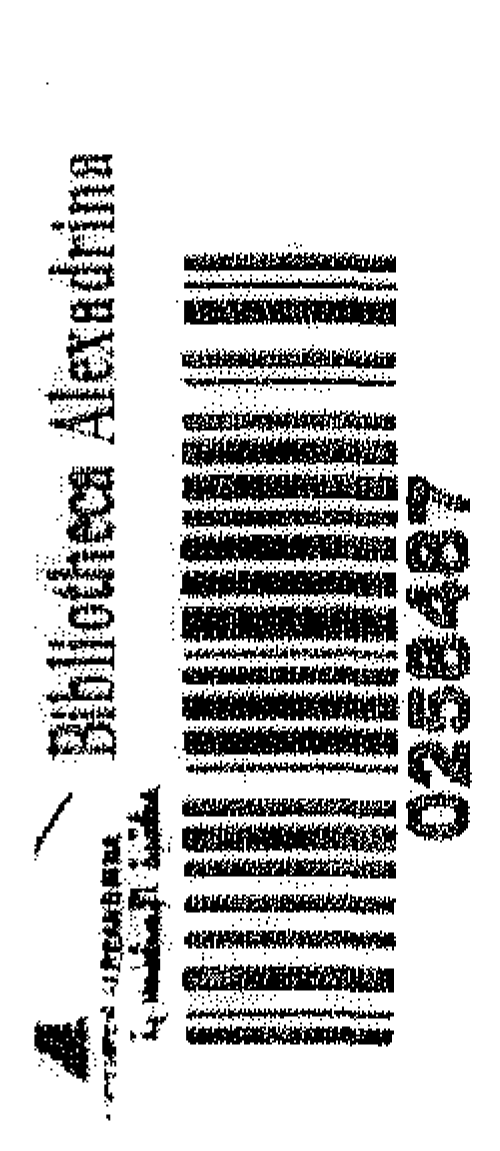


يفتح ملف اقتلاع الفالاشا من اثيوبيا ملف المشروع الصهيوني بأسره ، أي مشروع دولة تفترض في نفسها وتفرض نفسها على أنها تمثل اليهودية العالمية ، بما يتضمنه هذا الافتراض من أساطير لاتبدأ بأسطورة الهوية ولاتنتهي بالاستيطان والحروب . غير أن ملف الفالاشا يفتح كذلك حقيقة عصرنا كله ، والحضارة الحديثة التي أدخلنا إليها بقوة الغزو ووطأة الوهم والاسطورة .

بالاضافة إلى ان الكتاب هو دراسة في الفالاشا ، فهو كذلك دراسة في الاساطير التي تؤسس لعلاقات عصرنا ولمنظومة أفكاره ومعتقداته الفاعلة او السائدة فيه .

لكن الكتاب هو كذلك دراسة تاريخية للوسط الاجتماعي الذي أنتج الفالاشا ، أي اثيوبيا . وقد عاد الكاتب إلى عدد كبير من النصوص التاريخية التي تركها الرحالة الغربيون عن اثيوبيا وكذلك إلى شهادات يهودية يعود بعضها إلى القرن الماضي . وقدم للمكتبة العربية بحثا هو الأول من نوعه في هذا المضمار .

إن الكتاب هو رحلة مع الفالاشا ولكن عبر التاريخ الاثيوبي . وهو بحث في علاقات السلطة بالاضافة إلى كونه تأملات في نظام الافكار الذي ينتج الاساطير المتعلقة بالمتحضر والبدائي .



ISBN => 2-84305-046-4
EAN => 9782843050466